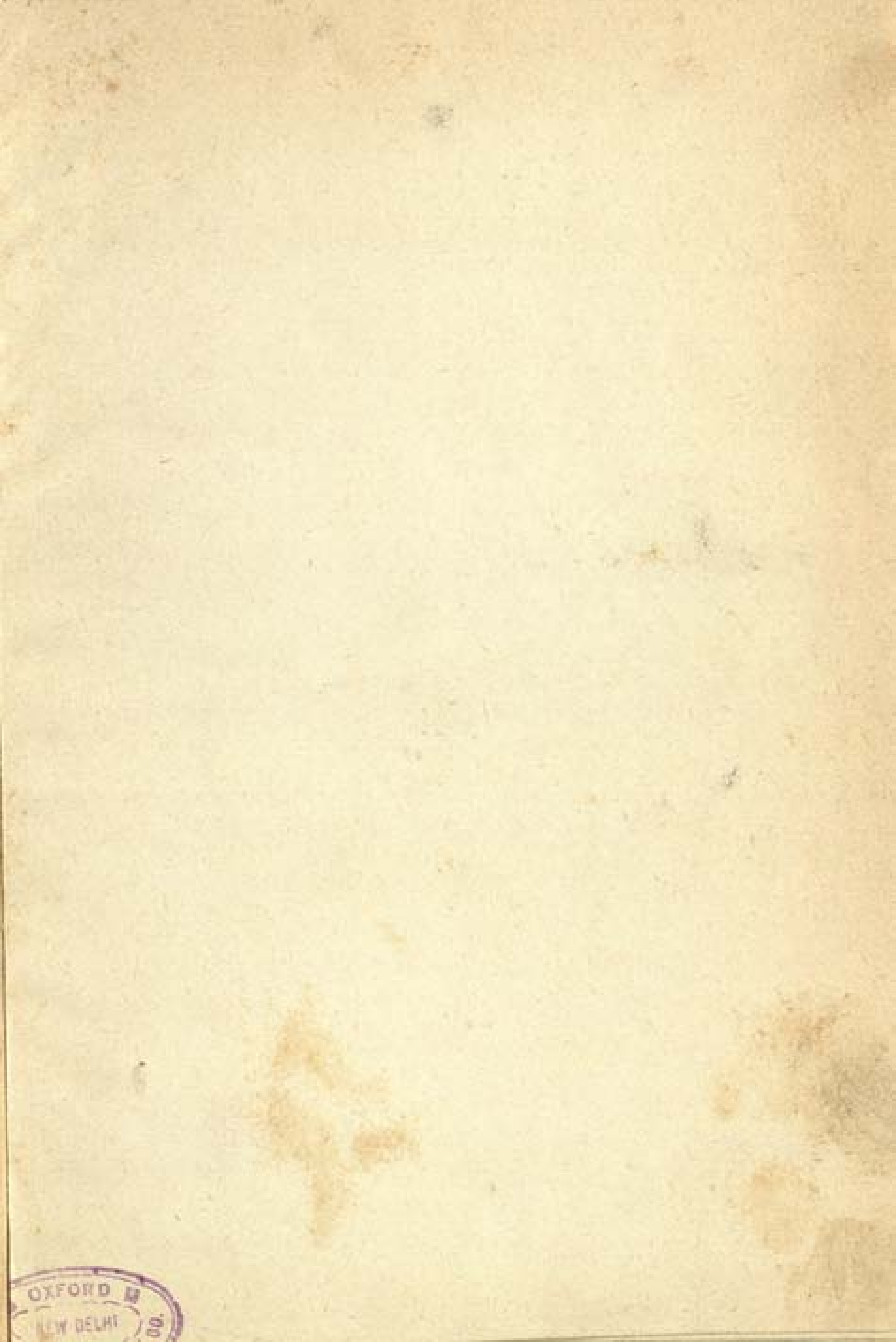

OXFORD
NEW DELHI

LE
POLYTHÉISME HINDOU

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Decimal Classification for a Library of Oriental Studies (Madras).

Introduction to Musical Scales (Royal India Society, Londres).

Northern Indian Music, 2 vol. (Halcyon Press, Londres).

Yoga Method of re-integration (Christopher Johnson, Londres).

Yoga, Méthode de réintégration (L'Arche, Paris).

Traité de Musicologie comparée (Hermann, Paris).

La Musique du Cambodge et du Laos (Institut Français d'Indologie).

Tableau comparatif des Intervalles Musicaux (Institut Français d'Indologie).

Textes des Purâna-s sur la Musique (Institut Français d'Indologie).

Le Gîtâlamkara, l'ouvrage original de Bharata sur la Musique.

Texte sanscrit, traduction et notes (Institut Français d'Indologie).

Catalogue de la Musique Classique de l'Inde (Unesco).

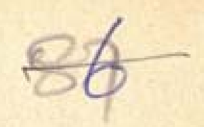
Sous Presse :

Hindu Polytheism (Bollingen, U.S.A).

Le Roman de l'Anneau (traduit du tamoul) (Gallimard, Paris).

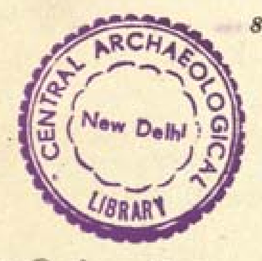
The anckle bracelet (Perspective, New York).

ALAIN DANIÉLOU



LE POLYTHÉISME HINDOU

8 hors-texte



LA BARQUE DU SOLEIL. *Collection dirigée par M. M. DAVY*

BUCHET/CHASTEL
corrêa

L'Un, qui est sans nuances, apparaît
par un dessein secret sous des couleurs diverses
effets de son pouvoir multiple.
Que l'Être-de-splendeur en qui se dissolvent les mondes
et de qui un jour ils renaissent
daigne nous octroyer la lumière de l'intelligence.

Il est Agni, le dieu du Feu,
Il est le Soleil et le Vent et la Lune.
Il est la Semence. Il est l'Immensité,
le progéniteur des vivants.

Tu es la Femme et tu es l'Homme.
Tu es la Vierge, le fier Adolescent,
le Vieillard qui trébuche malgré son bâton.
Tu es la mouche bleue et le perroquet à l'œil rouge,
le nuage que féconde l'éclair.
Tu es le cycle des saisons. Tu es la mer,
ce qui n'a point de commencement,
le Seigneur éternel de qui naissent les sphères.

(Shvetâshvatara Upanishad, 4, 1-4.)

INTRODUCTION

Cette étude n'est pas une iconographie hindoue. Nous ne chercherons pas à exposer dans son détail le symbolisme des divinités de l'Inde, mais nous nous efforcerons d'expliquer sous ses divers aspects la signification des dieux, telle qu'elle apparaît aux hindous eux-mêmes.

Le mystère de la création et le destin de l'homme peuvent être approchés de divers points de vue. Toutes les religions présentent ou impliquent des théories cosmologiques et métaphysiques qui cherchent à résoudre ou à éluder l'énigme de l'Univers, de son origine et de sa fin. La complexité du polythéisme hindou vient d'un conservatisme qui tend à préserver côte à côte tous les efforts, toutes les théories de ceux qui, au cours d'une très longue histoire, cherchèrent à découvrir des lois universelles et à comprendre la nature des principes desquels l'Univers et l'Homme, la vie et l'âme sont issus.

Les noms des dieux et les symboles employés pour représenter des principes universels ont été altérés chaque fois que cela semblait pouvoir aider à rendre ces principes plus faciles à saisir, chaque fois qu'un élément nouveau semblait s'ajouter à la connaissance de l'inconnaissable. L'évolution historique de l'icono-

graphie ne représente donc pas nécessairement le développement des idées religieuses des hindous. On ne saurait établir une histoire de la pensée religieuse hindoue en se basant sur l'adoption des croyances, des rites ou des dieux de certains peuples à diverses époques. Si certaines formes extérieures, certains dieux, certains cultes ont été préférés à un moment particulier, cela n'implique pas que les conceptions qu'ils symbolisent, n'étaient pas déjà représentées sous d'autres formes.

Le point de vue de l'historien moderne est analytique. Il tend à différencier, à isoler, les éléments religieux, sociaux, philosophiques qui se sont combinés pour donner sa structure présente au panthéon hindou. La tendance hindoue, au contraire, est de chercher pour toute idée ou système nouveau, que l'on veut comprendre ou assimiler, un équivalent, une sorte de précédent légal dans la tradition à laquelle on veut intégrer l'idée nouvelle.

L'attitude de l'historien moderne tend à tracer un tableau clairement établi de systèmes et de croyances originaux qui viennent se mélanger et se confondre dans la masse des conceptions hindoues, alors que l'attitude hindoue nous présente une théorie générale de la connaissance, cohérente mais en évolution constante, ayant ses racines en d'anciens modes de pensée qui exprimaient avec plus ou moins d'habileté la structure du cosmos et dont l'expression, mais non pas nécessairement la substance, fut améliorée, clarifiée, plus subtilement analysée dans la mythologie de plus en plus complexe des époques ultérieures.

Le mot hindou dont nous nous servons parce qu'il est commode, est inadéquat puisqu'il semble rattacher

l'hindouisme à un lieu géographique, à un groupement humain particulier, à une époque. Les hindous appellent leur religion *Sanatana-Dharma*, la perfection-éternelle, car elle représente pour eux ce qui demeure d'une source originelle de la connaissance qui fut l'héritage commun de toute l'humanité et qui rassembla peu à peu tout ce que l'homme put découvrir par l'expérience ou par les révélations de sages inspirés, depuis les premiers âges. Cette loi-de-perfection éternelle reste nécessairement ouverte à toute révélation ou à toute découverte qui viendrait lui apporter des éléments nouveaux ou des modes d'expression mieux adaptés à des âges différents.

Le développement de « religions » s'excluant les unes les autres, telles que celles qui se partagent aujourd'hui la plus grande partie de l'humanité, serait, d'après les hindous, un phénomène relativement récent, ayant commencé seulement durant le *Kali yuga*, l'Age des Conflits [1]; quelle que soit l'importance que nous attribuons aux grandes religions modernes, nous ne pouvons pas les mettre en parallèle avec l'hindouisme qui n'est pas une religion et qui ne saurait s'opposer à aucune foi, à aucun prophète, à aucune incarnation, à aucune méthode de réalisation spirituelle puisque l'un de ses principes fondamentaux est de leur faire place dans son sein ainsi qu'à toutes les formes d'expérience religieuse du passé et de l'avenir. La loi-de-perfection éternelle nous enseigne que chaque peuple, à chaque époque voit apparaître les formes de la révélation qui lui sont nécessaires et que, dans ces formes ou en dehors d'elles, chaque

1. Le *Kali yuga* commença à la fin de la guerre du *Mahâbhârata* que la tradition hindoue date diversement entre 3000 et 1500 av. J.-C.

individu doit trouver pour lui-même selon son degré de développement, une voie de réalisation distincte, des modes de prière qui lui conviennent, une morale, des rites, des dieux qui sont les siens,

Le rôle de l'homme-réalisé, de l'être qui possède un fragment de la connaissance, est simplement de transmettre à des néophytes qualifiés ce dont il a lui-même l'expérience et rien d'autre. Il ne saurait prétendre que sa vérité est la seule, car il ne peut savoir ce qui apparaît vrai à d'autres yeux. Il ne peut dire qu'une voie particulière est la seule voie, car le nombre des chemins qui mènent du relatif à l'absolu est sans limites. Le maître explique ce qu'il sait et laisse celui qui cherche faire ses découvertes et trouver le chemin de son développement, car chacun de nous naît seul et meurt seul et n'est finalement responsable de son destin qu'envers lui-même.

Il n'y a pas de place dans l'hindouisme pour un dogme, un prosélytisme, des règles fixes de conduite. Bien que la pratique de certaines vertus ou disciplines puisse apparaître en général comme un moyen utile de développement intérieur, nul ne peut fixer pour les autres des normes de conduite. Les règles de la morale sont une question de commodité sociale mais n'ont rien à voir avec le progrès intérieur de l'être. On ne peut lier la spiritualité à la morale que dans des religions nationales dont le but principal est de codifier et d'imposer les règles de conduite d'un groupe humain, d'une race, d'une civilisation. « Dieu », devient alors un simple chef de tribu qui impose un code de conduite humaine au moyen de menaces supra-humaines. La multiplicité des « dieux » dans un système polythéiste où une divinité

populaire est fréquemment opposée à une autre, a été un instrument utile pour empêcher que l'application de conventions morales ne tende à remplacer, comme but principal de la religion, la recherche d'une vérité transcendante. Beaucoup des nations civilisées de notre temps sont aujourd'hui plus primitives dans leurs croyances, dans l'image qu'elles se font du dieu qui dirige leurs guerres et approuve leurs habitudes et leurs préjugés, que les plus sauvages des tribus aborigènes de l'Inde. Le message de l'hindouisme peut être pour ces nations un message de tolérance et d'intelligence.

***

Il existe un certain nombre de divinités hindoues dont la signification symbolique ne m'apparaît pas clairement et dont je n'ai pu avec certitude établir l'origine, car les textes anciens encore existants et les études contemporaines n'en mentionnent que les mythes. Dans de tels cas, et de manière à ne pas laisser de côté des divinités importantes, j'ai donné simplement une description de leurs images et un résumé de leur mythe. Toutefois ceci forme un tableau incomplet et trompeur. Nous espérons au cours de contacts avec les pandits vivants des diverses régions de l'Inde arriver un jour à trouver la clef de leur signification.

Ce livre est le fruit de nombreuses années d'études faites à Bénarès auprès de quelques-uns des représentants les plus qualifiés de la tradition hindoue. Mon travail a surtout consisté à poser des questions et à coordonner les réponses qui m'ont été faites. Les règles qui gouvernent dans l'Inde traditionnelle les devoirs du

disciple m'interdisent de mentionner les noms de ceux qui ont bien voulu m'accorder leurs enseignements, de crainte que la maladresse de mon interprétation, l'insuffisance de mon savoir ne rejaillissent sur eux. Quelques réponses à des questions que j'ai posées ont parfois été publiées et j'en traduis ici du sanscrit et du hindi plusieurs extraits.

Je suis profondément conscient des problèmes que pose l'exposé de notions philosophiques et religieuses aussi complexes dans des langues qui n'ont point de vocabulaire correspondant et où tous les termes techniques se réfèrent à une conception du monde et une division de l'être humain très différente de celle des hindous. J'ai fait de mon mieux mais je suis certain qu'il y aurait beaucoup d'améliorations à apporter à la terminologie que j'ai employée.

Note sur la traduction des termes sanscrits

En cherchant des expressions pour traduire les noms des dieux et des entités cosmiques, j'ai cherché à me rapprocher le plus possible de l'image usuelle que ces noms évoquent dans le sanscrit parlé, de ce que ces noms représentent dans l'esprit de l'étudiant de la philosophie traditionnelle.

Il faut se rappeler que dans le domaine de la philosophie et de la religion le sanscrit utilise des étymologies symboliques en dehors des étymologies grammaticales, c'est-à-dire que l'on attribue à chacune des syllabes d'un mot un sens particulier pour permettre à l'ensemble des syllabes de servir à représenter une idée qui est tout à fait indépendante du sens étymologique. J'ai souvent préféré dans mes traductions de termes ce sens symbolique puisque c'est celui qui correspond au sens actuel du mot sans lequel son usage dans certains contextes serait aberrant. Il existe des textes qui font autorité et qui expliquent le sens symbolique de tous ces mots, en particulier de tous les noms des dieux que nous avons cherché à traduire. J'ai dans beaucoup de cas supprimé ces textes justificatifs pour ne pas alourdir outre mesure ce livre avec des notes purement techniques qui restaient en dehors du but de cet ouvrage. Lorsque je traduis Vinatâ *par « Celle-devant-qui-le-savoir-s'incline » ceci implique un commentaire qui exigerait une note qui m'a semblé inutile. Le mot* Vinatâ *veut en effet seulement dire « celle devant qui on s'incline ». Ce « on » est en fait*

le savoir. J'ai incorporé dans ma traduction du terme le commentaire explicatif que l'étudiant brahmane donne immédiatement.

Dans les traductions de textes, j'ai souvent conservé les noms même s'ils étaient déjà traduits, pour que leur sens soit apparent. Ainsi je traduis « Vishnu, l'Immanent » alors qu'il n'y a dans le texte qu'un seul mot Vishnu qui veut dire l'Immanent.

Un certain nombre de citations prises dans des textes dont je n'ai eu entre les mains que des fragments ou des manuscrits sans divisions claires n'ont pas de référence de chapitre ou de verset. Nous n'avons pu malheureusement dans la présente édition en donner le texte sanscrit, comme j'en avais l'intention.

Je m'excuse de donner les références du Mahâbhârata *notées au cours de lectures dans deux éditions différentes. Je n'ai pas eu le temps ni le courage de les ramener au texte d'une seule édition.*

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE

I

LA THÉORIE DU POLYTHÉISME

Le langage des symboles

Pour représenter quelque chose en termes de quelque chose d'autre on a besoin d'un système de correspondances. La mention d'un ordre de choses dans un autre ordre de choses ne peut se faire qu'à l'aide d'équivalents apparents ou arbitraires que l'on appelle des symboles. Pour représenter les moissons en termes de quantités, il nous faut des symboles : les nombres. Pour représenter des idées au moyen de sons, nous employons des symboles : les mots. Pour représenter des mots graphiquement, nous avons besoin de symboles : les caractères. Un symbole est une représentation analogique, perceptible, d'une chose ou d'une idée. Le langage n'est qu'une forme particulière du symbolisme. L'écriture, probablement à l'origine toujours basée sur des idéogrammes, est essentiellement symbolique.

Un symbole peut être naturel ou conventionnel. La relation directe entre deux ordres de choses, l'intersection de deux mondes, de deux aspects de l'existence, est l'origine des symboles naturels.

Dans la théorie cosmologique hindoue, le symbolisme

est conçu comme l'expression d'une réalité, comme la recherche des points particuliers où différents mondes se croisent et où la relation entre des entités appartenant à des ordres de choses différents peut devenir apparente.

D'après la conception hindoue du monde, tous les aspects du manifesté proviennent de principes communs, et ont, pourrions-nous dire, des ancêtres communs. Il y a donc un parallélisme certain et des équivalences entre les sons, les formes, les nombres, les couleurs, les idées ainsi qu'entre les états subtils et transcendants et les formes du monde perceptible. Les phénomènes astronomiques peuvent être envisagés comme des symboles fondamentaux. Nous pouvons trouver en eux la figuration de lois universelles, une expression directe de la pensée qui crée le monde. Le vrai symbolisme, loin d'être inventé par l'homme, jaillit de la nature elle-même. La Nature n'est que l'expression, le symbole d'une réalité plus haute.

Ce que nous nous représentons comme des aspects du divin sont essentiellement les prototypes plus ou moins abstraits des formes du monde manifesté. Ces prototypes par leur nature même constituent les modèles d'après lesquels sont formés, à leur image, les aspects de l'univers perceptible. Chaque aspect divin nous apparaît donc comme ayant des affinités avec des formes, des nombres, des couleurs, des plantes, des animaux, des parties du corps, des énergies vitales, des constellations, des sons, des rythmes, des moments particuliers des cycles du jour, de l'année, des éons, etc.

Le panthéon hindou et sa théorie iconographique sont basés sur la supposition que de telles affinités existent réellement. C'est pourquoi un aspect divin peut être représenté et adoré dans des formes extrêmement diverses et pourtant strictement équivalentes, telles qu'une image mentale, un diagramme géométrique (yantra), une sculpture anthropomorphique (mûrti), une formule parlée (mantra),

un être humain particulier (mère, maître, etc.), un fruit, un animal, un minéral, etc. Chacune de ces formes peut être utilisée indifféremment comme un support à travers lequel rituel et méditation peuvent atteindre le principe dont elles sont l'image, l'aspect manifesté.

Les représentations du Transcendant

Toutes les religions et leurs philosophies peuvent être envisagées comme des efforts pour découvrir la nature du monde perceptible — et de nous-mêmes qui le percevons — le processus de la manifestation et le but de la vie et de la mort, afin de nous permettre de trouver les moyens d'accomplir et d'aider notre destinée. Toutes les mythologies sont des manières de concevoir des états supérieurs ou transcendants de l'être, représentés comme des dieux et perçus à travers des symboles.

Les anciens sages de l'Inde avaient trouvé que, selon les postulats et les méthodes que nous sommes prêts à accepter, nous pouvons emprunter différentes voies pour notre exploration du monde suprasensible. Ces voies utilisent des facultés et des sens distincts. Chacune d'elles nous mène vers des sphères lointaines, mais a d'étroites limites, des caractéristiques et des méthodes qui lui sont propres, et nous observerons rapidement qu'elles nous conduisent chacune à des conclusions qui semblent différer de celles auxquelles nous arrivons par d'autres voies.

La Réalité-transcendante est au-delà des conditions qui limitent nos moyens de connaître. Pourtant, même si nous ne pouvons pas comprendre sa nature, nous pouvons indirectement conclure qu'il doit exister des formes d'être, au-delà des sphères de nos perceptions. Chaque fois qu'il pousse à sa limite extrême une forme quelconque d'expérience, l'homme aperçoit un au-delà inconnaissable

qu'il appelle Dieu. Ce Dieu ne peut être ni saisi, ni compris car il commence là où nos facultés nous font défaut. Chacune des voies que nous empruntons s'arrête devant cet inconnaissable. Nos efforts les plus efficaces pour réaliser le divin ne sont que des « approches », des *Upanishad-s*. Toutefois leur ensemble et leur cohérence nous permettent de conclure à l'inévitabilité d'un substrat que nous ne pouvons percevoir directement bien qu'il soit toujours proche, toujours présent, mais dont nous apercevons un aspect à la limite de chaque forme d'expérience. Plus nous pouvons réaliser de ces approches qui nous donnent sur les origines du monde sensible des aperçus contradictoires, plus nous pouvons espérer arriver à construire négativement une image générale de la mystérieuse réalité que nous appelons Dieu.

L'image sculptée est ce qui reste de la pierre quand on en a enlevé les morceaux inutiles. Cette image nous pouvons alors la voir sous différents angles. Nous comprenons sa forme seulement après l'avoir vue de face, de dos, de profil. Chacune de ces visions est différente des autres et certains éléments de leur description pourraient paraître incompatibles. Pourtant c'est à l'aide de ces perceptions contradictoires de nos yeux que nous pouvons nous faire une idée générale de l'ensemble, idée que nous pourrions difficilement réaliser en partant d'un seul point de vue.

La contradiction apparente entre les aspects du transcendant que nous apercevons à travers les différentes approches, exprime la connaissance la plus profonde que nous puissions avoir de cette réalité « immense » qui ne saurait être imaginée dans son ensemble. C'est pourquoi le divin a été défini comme « ce en quoi les contraires coexistent ». Plus nous pouvons avoir d'aperçus du divin, à travers des chemins divers, plus nous pressentons d'aspects différents, plus nous voyons de dieux au-delà des formes apparentes de l'Univers, plus nous pouvons

rassembler d'éléments contradictoires pour élaborer des conceptions de l'origine des choses, de l'évolution et du but de l'existence, plus nous avons de chances de commencer à nous former une idée de ce que peut être ou plutôt ne pas être, le divin.

Il existe des courbes dont l'équation ne peut être résolue. Dans de telles circonstances, le mathématicien recherche des cas particuliers dans lesquels la formule se simplifie. A l'aide des données ainsi obtenues il marque divers points de la courbe et peut arriver ainsi à en tracer approximativement le contour. Ceci aurait été impossible à l'aide d'une seule approche, d'un seul point de vue. La théorie du polythéisme est basée sur une conception similaire. C'est seulement par la multiplicité des approches que nous pouvons nous faire une idée de cet inconnaissable qu'est la Réalité-transcendante. Les multiples entités manifestées qui sont à la base des formes existantes sont seules à la portée de notre compréhension. Toute conception que nous pouvons avoir de quelque chose au-delà sera une projection mentale de nous-mêmes, un lien imaginaire établi entre diverses données apparentes.

Certains philosophes hindous considèrent que le mystère de l'Univers peut être approché de trois points de vue principaux. Ce sont : 1° Le point de vue expérimental (Vaisheshika) et sa méthode, la logique (Nyâya), qui étudie « l'Être impermanent », l'aspect perceptible et destructible du créé. 2° Le point de vue cosmologique (Sâmkhya) et sa méthode, la perception supramentale directe (Yoga) qui étudie l' « Être permanent », c'est-à-dire les lois constantes qui régissent le créé et précèdent donc la création, et 3° Le point de vue métaphysique (Védânta) et sa méthode, l'étude du langage et des rites (Mîmânsa) qui essaie de saisir la nature de l' « Être immuable », du substrat immobile qui doit exister au-delà de toutes les formes comme de toutes les lois de l'Univers.

pouvons affirmer qu'il n'est pas un, pas deux, pas plusieurs. L'expression préférée par les védantistes est « pas deux ». C'est pourquoi un principe non duel fut décrit comme existant au-delà des formes de la divinité manifestée.

« Ce qui reste lorsque l'esprit réalise que le concept d'un « être vivant » ou celui d'un « être divin » sont de pures illusions et que les apparences perceptibles n'ont point de réalité, est [appelé] l'Immensité-non-duelle. » (*Advaya-târaka Upanishad*, 3.)

La non-dualité, nature du non-manifesté, ne peut exister sur le plan de la manifestation. Bien que la doctrine du non-dualisme représente un but vers lequel tendent nos efforts pour réaliser l'absolu, ce but reste pour nous toujours hors d'atteinte. Il est sur un plan différent de celui de l'existence et ne peut en aucun sens représenter une réalité du point de vue du manifesté. Nous ne saurions imaginer, nous ne saurions nommer, nous ne saurions décrire l'Immensité non duelle que l'on appelle le Brahman. C'est une pure abstraction qui ne peut être ni perçue, ni rendue propice et qui ne peut avoir aucun rapport avec une forme quelconque de rite, de religion, de morale ou d'expérience mystique.

Existence est synonyme de multiplicité. Ce qui n'est pas multiple n'existe pas. Nous pouvons imaginer un continu sous-jacent pénétrant toutes choses, mais il demeurera toujours sans forme, sans qualité, sans individualité. A partir de l'instant où nous imaginons une divinité personnifiée ou lui attribuons une qualité quelconque, cette divinité appartient au multiple et ne saurait être une, car il existe inévitablement une entité personnifiant la qualité contraire, une forme complémentaire de sa forme, d'autres dieux.

Chaque fois que nous concevons l'existence d'un dieu, que nous nous en faisons une image, que nous le vénérons ou le prions, ce dieu ne saurait être qu'un parmi d'autres,

Lorsque nous l'appelons l'unique, le seul, nous ne lui donnons pas une place plus élevée, nous restons seulement aveugles à d'autres réalités, nous ne nous approchons en rien de l'Immensité non duelle, du Brahman. En ce sens tout monothéisme écarte l'homme de la voie de la connaissance et de la réalisation métaphysique, remplaçant un effort pour comprendre la nature multiple du divin par un postulat simpliste et inexact.

Les dieux sont des entités symboliques utilisées pour représenter les forces dirigeantes dont chaque aspect des mondes visibles et invisibles semble devoir être issu. Les divinités doivent donc être conçues comme des énergies causales et transcendantes. Chacune de ces énergies se manifeste dans un aspect particulier de l'univers perceptible où, si nous commençons notre recherche en partant des aspects formels, chaque divinité apparaît comme une entité subtile qui préside au fonctionnement d'un aspect particulier de l'Univers.

Il est vrai que ces aspects du divin qui, du point de vue de l'homme, semblent plus ou moins distants, peuvent, du point de vue du divin, apparaître comme les aspects divers d'une même essence. On les compare aux notes de la flûte dont la différence est la base même de la musique bien qu'elles puissent être envisagées comme de simples variations d'un même mouvement de l'air.

« C'est par un mouvement de l'air, en soi-même non différencié, que les différentes notes appelées do, ré, etc. sont produites au moyen des divers trous de la flûte. De même, c'est à partir d'un Soi suprême et non différencié que les divers états d'être semblent exister. » (*Vishnu Purâna*, 2, 14-32.)

Cependant, bien que les différentes notes puissent être envisagées comme de simples modalités de la vibration de l'air qui est une, il n'en demeure pas moins que c'est de leurs différences, de leurs rapports que naît la

possibilité de la musique; l'unité de l'air, leur véhicule, n'apparaît plus alors que comme un facteur accidentel. De même, du point de vue de l'existence, c'est la multiplicité divine et non une unité divine qui est la source de l'univers. La possibilité de la connaissance ainsi que le moyen du retour de l'être créé à sa source, ont pour base inéluctable la multiplicité du divin.

Monothéisme et polythéisme

De notre temps le monothéisme est souvent représenté comme une conception religieuse et philosophique plus élevée que le polythéisme. Nous entendons parler de Dieu, nous voyons des hommes qui prient Dieu, qui cherchent Dieu, plus souvent que des hommes qui parlent des dieux, prient un dieu particulier ou reconnaissent l'existence de diverses incarnations divines. Toutefois, si nous observons avec plus d'attention le fait religieux dans sa réalité objective, nous pouvons aisément remarquer que tous les monothéistes vénèrent des aspects très particularisés de leur « Dieu », et non pas un être informel, causal, non manifesté. Nous éprouvons un sentiment de proximité, nous sentons un écho immédiat dans l'aspect formel qui manque inévitablement au concept abstrait. Pourtant une Énergie-causale, omniprésente, qui serait la source et l'origine de toutes les formes et aspects du monde ne saurait être manifestée dans une forme particulière. Elle serait par sa nature même également à la base de toutes les formes concevables ou inconcevables. Nous pouvons seulement atteindre le divin à travers ses manifestations et il existe donc pour nous autant de dieux qu'il existe d'aspects du créé. Les dieux et l'univers sont les deux aspects — les énergies conscientes et les formes inconscientes — d'une multiplicité éternelle et infinie.

Dans les religions polythéistes, chaque individu se choisit un dieu-préféré (ish*t*a-devatâ) et ne vénère pas d'ordinaire d'autres dieux autant qu'il vénère *son* dieu, celui dont il se sent le plus proche, celui dont la forme éveille en lui plus d'écho et permet une concentration plus aisée. Toutefois il sait qu'il existe d'autres dieux. L'hindou, qu'il soit l'adorateur de l'Immanent (Vish*n*u), du Destructeur (Rudra), de l'Énergie-causale (Shakti), du Soleil (Sûrya), du Feu (Agni) ou du Phallus, source de vie (Shiva), est toujours prêt à admettre l'équivalence de ces diverses divinités conçues comme la manifestation de forces distinctes émergeant de l' « Immensité » inconnaissable et indéterminée. Il sait que cet être ou ce non-être ultime est à jamais hors de son atteinte, au-delà de l'existence, et qu'il est impossible de le vénérer ou de le prier. Par ailleurs il comprend que dans l'ordre de la multiplicité divine, les dieux des autres hommes ne sont que des aspects du ou des dieux qu'il adore lui-même. Il est fondamentalement tolérant et doit reconnaître que toute forme de connaissance ou de croyance est potentiellement valable. Le prosélytisme ou la persécution d'autres formes de religion, si étranges que puissent lui paraître les croyances ou les rites d'autres peuples, ne peut jamais être une attitude défendable du point de vue hindou.

Partant de la base vaste et solide que forme la multiplicité des aspects de la manifestation, le polythéiste peut s'élever peu à peu vers le but jamais atteint du non-dualisme et vers l'illusion d'une identification finale à l'Être-absolu. A chaque degré de sa montée, il découvre un état de moindre ou de plus grande multiplicité qui convient à son propre état de développement et il évolue, partant des formes extérieures du rituel et de la morale, vers les aspects les plus abstraits de la connaissance et du non-agir. Ces aspects sont représentés formellement

par divers groupes de symboles statiques, les dieux, et de symboles actifs, les rites. L'adepte, à mesure qu'il avance sur le chemin qui mène à la libération, choisit pour chaque degré les dieux et les rites qui conviennent à son développement et qui sont à sa portée.

Durant le pèlerinage de la vie, le polythéiste va d'un temple à un autre, il pratique différents rituels, différents modes de vie, différentes méthodes de développement intérieur. Il reste constamment conscient de la coexistence d'une multitude de voies menant vers le divin et pouvant convenir à des êtres dont le développement est différent.

Il est beaucoup plus difficile, pour l'individu qui se trouve emprisonné dans un système monothéiste, d'établir une hiérarchie dans ses attitudes envers le divin au cours des divers stages de son développement spirituel. Il lui est presque impossible de ne pas confondre les plans et les méthodes, car la vérité relative est différente à chaque degré et même le plus souvent contradictoire. Pourtant la pleine compréhension de la nature d'un degré particulier est essentielle si l'on veut pouvoir le dépasser.

Parce qu'il ne peut pas voir clairement côte à côte, illustrés par différents symboles, différents dieux, différents cultes, différentes attitudes religieuses, les divers stages de son propre développement passé et futur, toutes les tentatives du monothéisme pour dépasser les limites des dogmes et des lois du système dans lequel il se trouve immergé, tendent à lui faire perdre l'équilibre. C'est à cause de cet équilibre précaire que nous trouvons dans les systèmes monothéistes si peu de marge entre le prosélytisme et l'irréligion, si peu de place pour la tolérance, si peu de respect pour les modes de penser, de culte, de conduite, différents de la « norme ». Le monothéisme généralement confond les plans religieux et moraux, les observances conventionnelles et le progrès intérieur. Il

mélange foi et propagande, émotion mystique et progrès spirituel.

L'homme qui se trouve à un degré de développement différent de celui pour lequel un système monothéiste a été élaboré n'a guère d'alternative, s'il ne veut se dégrader, que de l'abandonner, mais cela peut le conduire, s'il n'a pas de contacts avec d'autres contextes religieux, à abandonner toute religion, même parfois toute recherche spirituelle, ou bien à se forger un système qui n'a nulle raison de lui ouvrir des voies qu'il ne connaît pas déjà.

Les monothéismes sont toujours liés à une culture, à une civilisation. Ce n'est pas par leurs formes mais malgré elles que l'individu doué peut atteindre une véritable réalisation spirituelle. Nous verrons que le monothéisme est la projection de l'individualité humaine dans la sphère cosmique, la formation d'un dieu à l'image de l'homme. C'est pourquoi les monothéistes, en pratique, imaginent toujours leurs dieux comme des entités anthropomorphiques qui partagent les habitudes et les préjugés des hommes, recommandent leurs coutumes et agissent selon leurs idéaux. La religion devient alors pour chaque peuple un moyen de glorifier sa culture et sa race, de répandre et d'imposer son influence. Les fidèles sont le peuple élu qui suit la « voie de Dieu », comme s'il pouvait exister une voie qui ne mène pas à Dieu. Nous ne devons donc pas être surpris de voir toutes les religions monothéistes combattant pour imposer leurs dieux et détruire les autres, comme si Dieu n'était pas un, ainsi qu'ils le proclament. Le monothéisme est donc toujours en fait l'exaltation du dieu préféré qui se dresse contre tous les autres aspects du divin, contre tous les autres dieux qu'il faut alors considérer comme faux ou dangereux. La notion même d'un faux dieu est évidemment fallacieuse. S'il existait une divinité toute-puissante et omniprésente, comment pourrait-il exister de faux dieux? Comment

pourrions-nous adorer quelque chose qui n'est pas lui? Quelle que soit la forme que nous cherchions à adorer, notre adoration ne pourrait finalement aller qu'à lui qui est le tout.

« Ceux qui pieusement adorent d'autres dieux dont ils sont les fidèles, c'est moi seul qu'ils adorent [bien qu'ils soient] ignorants des rites qui conviennent. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 9, 23.)

Le monothéisme apparaît donc comme l'opposé même du non-dualisme, qui pourrait aussi bien être appelé non-monisme et qui conduit à la notion d'une divinité omniprésente, c'est-à-dire, du point de vue de nos perceptions, infiniment multiple.

Non-dualisme et monisme

Il n'est pas toujours prudent d'utiliser le terme de « non-dualisme », car il peut aisément être interprété comme s'il reposait sur un concept moniste. Les écoles philosophiques qui utilisèrent abondamment ce terme, ouvrirent la voie au monisme religieux qui apparaît toujours lié à un humanisme qui fait de l'homme le centre du monde et de « Dieu » la projection de l'ego humain dans la sphère cosmique. Le monisme reparaît périodiquement dans l'hindouisme où il prend la forme de tentatives pour donner une interprétation théologique de la théorie des substrats. Toutefois le monisme hindou est toujours resté une théorie de philosophes, il n'atteignit jamais les sphères de la religion pratiquée. La tendance vers le monisme n'eut jamais d'influence sur les formes du culte religieux des hindous. Un système aussi simplifié ne pourrait jamais cadrer avec cette unité complexe aux mille visages que constitue le panthéon hindou dans lequel, bien que chaque élément puisse être, d'un certain point de vue, pris comme un équivalent de chaque

autre, le tout ne saurait en aucun cas être ramené à l'unité numérique.

Dans le tableau fait aujourd'hui des formes récentes de l'hindouisme, on exagère généralement beaucoup l'importance attribuée à certaines écoles de monisme et de non-dualisme hindou qui se sont développées sous l'effet d'influences islamique et chrétienne et qui prétendent ré-interpréter les textes védiques dans une lumière nouvelle.

L'équivalence des religions

La classification des énergies fondamentales dans le panthéon cosmologique n'est pas une création arbitraire de l'esprit, mais représente un effort rationnel pour définir les divers éléments nécessaires pour que l'existence et la vie apparaissent. Comme c'est le cas pour toutes les formes de la connaissance, il se peut que la classification établie dans un pays particulier, à une certaine époque, ne soit pas la meilleure. Il ne peut s'agir là que d'hypothèses de travail qui peuvent et qui doivent être améliorées par des expériences ultérieures ou par une pensée plus profonde, bien qu'elles puissent également aussi avoir été parfaitement définies par une intuition juste dès le début. La seule chose qui importe vraiment est la nature des réalités permanentes que ces classifications cherchent à analyser et à définir. Il en est de même pour toutes les sciences, toutes les philosophies, toutes les religions.

Les plus grands obstacles au développement du savoir et à la connaissance du réel sont les dogmes et les croyances qui présentent un tableau fixé une fois pour toutes des formes changeantes du réel. Les hindous ont toujours essayé d'établir des correspondances entre les formes employées pour exprimer un aspect des forces cosmiques

dans les diverses religions et par les divers philosophes. C'était d'ailleurs une attitude commune à tout le monde ancien : le Rudra védique était naturellement identifié avec le Shiva dravidien (?), le Dionysos grec, l'Osiris égyptien. Tout à fait comme nous disons : « les Anglais appellent une cuiller, *a spoon* », l'hindou dira : « les chrétiens vénèrent un aspect de Vi*shn*u qu'ils appellent Christ » parce que pour lui, Vi*shn*u n'est pas un dieu personnel appartenant à une religion particulière mais il est une réalité, un principe universel aussi inévitablement représenté dans toute théologie, tout code de symboles cosmologiques ou religieux que sont représentés dans tout langage des mots indiquant des objets (noms), des actions (verbes) ou des qualités (adjectifs).

La mythologie hindoue reconnaît donc potentiellement tous les dieux. Puisque toutes les énergies qui sont à l'origine de toutes les formes de la manifestation ne sont que des aspects de la puissance divine, il ne peut exister aucun objet, aucune forme d'existence, qui ne soient divins par leur nature. Tout nom, toute forme, toute action peuvent être pris par celui qui cherche le divin comme la manifestation, le symbole, la forme même de son dieu.

Les dieux mentionnés dans les Véda-s ne forment qu'une petite partie du panthéon hindou qui a graduellement incorporé et reste prêt à incorporer toutes les conceptions du cosmos, tous les dieux, tous les rites, toutes les incarnations ou représentations nouvelles des puissances surnaturelles dont l'Univers est imprégné.

Beaucoup des dieux adorés aujourd'hui par les hindous ne sont pas mentionnés dans les Véda-s et beaucoup de dieux védiques ne sont plus connus que des savants. Mais on aurait grand tort de vouloir chercher un changement de religion dans ce qui n'est qu'une question de mode, de façon de représenter le divin qui convient mieux à une époque, à une civilisation, à un pays particulier,

aux coutumes d'un groupe ou à une conception différente de l'Univers. Les dieux sont des principes universels, des réalités toujours présentes. Les mots et les formes que nous employons pour les représenter ne peuvent être que des approximations qui varient comme les mots du langage employés pour représenter le même objet, comme les symboles utilisés pour représenter les mêmes réalités physiques ou mathématiques.

Toutes les religions reposent sur la supposition de l'existence d'une réalité suprasensible. Il est rare que nous puissions trouver dans une religion une assertion positive qui ne soit pas justifiable. L'erreur et les conflits proviennent de tendances exclusives, d'éléments négatifs. Ils apparaissent dans la religion comme dans la science, aussitôt que l'on cherche à fermer la porte aux découvertes nouvelles, aux révélations d'un autre âge. Une religion réduite à une foi centrée autour de dogmes et refusant de comparer ses données à celles d'autres religions est similaire à l'art du médecin magicien primitif qui utilise, pour assurer son pouvoir personnel, plutôt que pour chercher vraiment à guérir, des éléments de science rassemblés au hasard. Ceci reste très loin de la science médicale et d'une recherche totale de la vérité, de la réalité. C'est pourquoi dans bien des pays, l'homme de science pour être vrai envers lui-même découvre qu'il doit choisir entre la raison et la foi. Ce dilemme ne saurait se poser pour un hindou, car l'hindouisme n'a jamais prétendu que ses découvertes aient été autre chose que des approches. Il rejette par principe tout dogme, toute croyance que la raison et l'expérience ne sauraient justifier. Il reste toujours ouvert à une expression meilleure des lois universelles que l'intuition et le raisonnement peuvent nous aider à découvrir et définir.

Il est évident que dans l'Inde, comme partout ailleurs, la superstition et l'ignorance ont souvent pris le dessus

sur la raison et la pensée éclairées. Beaucoup des sectes modernes ont peu de choses à envier à celles d'autres pays en matière de pensée superficielle et de dogmatisme arbitraire. Mais le principe d'une approche multiple au problème du surnaturel, la reconnaissance du droit fondamental de l'individu à avoir ses dieux à lui, son propre code de morale et de rituel, a évité jusqu'ici à l'Inde cette standardisation des croyances, des rites, de la morale qui est, par sa nature même, le plus grand obstacle sur la voie de la découverte du divin.

II

LA NATURE DE L'ABSOLU

L'origine de l'existence

« Au commencement, très charmant, ce monde n'était qu'Être (sat) sans dualité. Certains, il est vrai, affirment qu'au commencement ce monde n'était que non-Être (a-sat) sans dualité, et que l'Être sortit du non-Être. Mais comment cela serait-il possible? Comment pourrait l'Être sortir du non-Être? Au commencement ce monde doit avoir été l'Être pur, unique et sans second. » (*Chândogya Upanishad*, 6, 2.)

C'est ainsi que le sage Aru*n*i pose le problème de l'origine des dieux, des hommes et du cosmos.

Les méthodes du *yoga*, que les Aryens avaient probablement apprises d'habitants plus anciens de l'Inde, les avaient rendus conscients, par introspection, d'un vide profondément caché au cœur de l'être humain, d'un état d'immobilité impossible à décrire, au-delà de la pensée et du rêve, au-delà de la perception et de la connaissance, état qui n'était pas conditionné par l'espace et le temps. A quoi pouvait bien correspondre cet état mystérieux et fondamental, ce noyau vide de l'être vivant? Était-ce là le principe même de l'être au-delà des formes

apparentes? Ce vide était-il le substrat de l'existence même? Y avait-il un substrat de la matière, un autre du temps comme il semblait en exister un de la pensée? Ces divers substrats étaient-ils les aspects d'un autre substrat unique plus subtil encore? Les philosophes des Upanis*h*ad-s méditèrent longtemps sur ces problèmes et ils nous ont légué quelques-unes de leurs conclusions.

Les continus perceptibles

Lorsque nous essayons d'arriver à la source d'un aspect quelconque du manifesté, nous sommes amenés à conclure qu'il doit exister, au-delà des formes et des apparences, un état causal, un continu non différencié duquel cet aspect ne serait qu'un développement apparent.

Espace, temps et pensée

Le plus apparent des substrats continus qui sert de support aux formes du monde perceptible semble être l'espace. L'espace vide absolu est défini par les philosophes indiens comme un continu sans limites, indifférencié et indivisible qu'ils appellent l'éther (âkâsha) et dans lequel sont construites les divisions imaginaires de l'espace relatif. La localisation apparente des corps célestes et leurs mouvements créent l'illusion d'une division qui n'apparaît réelle que du point de vue de nos perceptions limitées, car selon l'exemple classique « l'espace intérieur de la jarre n'est pas réellement séparé de l'espace extérieur ». Il n'était pas distinct lorsque la jarre n'était pas formée et ne sera pas distinct lorsque la jarre sera brisée; il ne saurait donc être réellement distinct pendant que la jarre, dont la substance même n'est qu'une apparence, existe. Toutes les divisions de l'espace en atomes ou en sphères célestes ne sont qu'apparentes et leurs dimensions n'existent que du point de vue de nos perceptions. L'espace

à l'intérieur d'un atome est aussi vaste que celui d'un système solaire et il ne saurait y avoir de limites au nombre des mondes contenus les uns dans les autres.

D'une manière analogue le substrat du temps est appelé *akhanda-dandâyamâna*, « semblable à un bâton indivisible » ou continu. Ce temps absolu est une éternité toujours présente, inséparable de l'espace. Les formes du temps relatif sont le résultat de la division apparente de l'espace par le rythme des corps célestes.

Le troisième des continus perceptibles est la pensée. Tout ce qui existe apparaît avec une forme définie, dans un système coordonné. L'univers semble, en tout, être la réalisation d'un plan, la matérialisation d'un rêve organisé. C'est pourquoi le monde visible doit être considéré comme la forme cristallisée de la pensée d'un créateur, car chaque fois que nous allons au fond d'un aspect du monde, nous trouvons non plus une substance, mais une formule, un concept dont la nature peut être rapprochée de celle de la pensée.

Les trois formes de l'être

Si nous envisageons le Cosmos non pas comme un mécanisme inconscient mais comme un état créatif, comme la manifestation d'une pensée, d'une volonté, nous sommes conduits à chercher un substrat actif, nous pourrions presque dire, vivant, pour chacun des continus perceptibles.

Le substrat de l'espace apparaît alors comme étant l'existence (sat), le substrat du temps : l'expérience ou jouissance (ânanda), le substrat de la pensée : la conscience (cit).

L'existence (sat), substrat de l'espace

Pour qu'un lieu, un emplacement, une dimension puisse exister, il faut qu'il y ait quelque chose à y placer, une

forme quelconque d'existence. Le non-existant ne peut avoir de lieu ni de mesure. Donc l'existence doit précéder l'espace.

L'expérience ou jouissance (ânanda), substrat du temps

Le temps n'existe que par rapport à une perception. Un temps non perçu ne peut avoir de durée, ne peut être la mesure de rien. Le principe de la perception doit donc précéder le temps. Cette perception première, potentielle, indifférenciée, ce premier principe de l'expérience correspondrait à la jouissance parfaite, à la joie pure, absolue qui est la nature ultime de l'existence. « Sache que le principe de tout est la jouissance. De la jouissance tous les êtres sont nés, une fois nés ils sont maintenus en vie par la jouissance et quittent ce monde pour retourner à la pure jouissance. » (*Taittirîya Upanishad*, 3, 6.)

« Il n'y a pas d'expérience, de jouissance possible sans existence, et pas d'existence sans expérience (sans jouissance). Lorsque nous parlons de *jouissance* [comme] *forme d'une existence qui s'illumine elle-même (sva-prakâsha sattâ-rûpa ânanda)*, la jouissance apparaît comme autre chose que la sensation, et lorsque nous disons que l'existence est une forme de la jouissance, l'existence se trouve débarrassée de la notion d'inertie. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ-rahasya*, Siddhânta, vol. II, p. 153.)

Le Seigneur-du-sommeil (Shiva), qui est le principe de la désintégration (tâmas), la source d'un univers qui s'étend (se désintègre), est le principe du temps, le destructeur, et est en même temps le principe de l'expérience, de la jouissance, dont le symbole est la source de vie, la source du plaisir, le *linga* ou phallus. La jouissance qui est la vie, et le temps qui est la mort, apparaissent donc comme les deux aspects d'une même entité. La source

de la vie et de l'immortalité (a-m*r*ita) est la même que celle de la mort (m*r*ita), un symbole qui s'exprime dans toutes les traditions par l'union de l'amour et de la mort (a-mor et mor-tis).

La jouissance étant la forme de l'expérience, le continu-jouissance, base de l'expérience, est aussi connu sous le nom de sensation (rasa) ou émotion. « Il (l'Être absolu) [n']est en vérité [que] sensation [1]. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 6.)

L'expérience d'une jouissance pure, sans limites, envisagée comme la nature intime des choses, implique la réalisation du Temps-absolu qui est l'éternité, le présent continuel. L'être qui atteint ce stage est libéré des liens de l'action.

« Celui qui connaît la jouissance de l'Immensité n'éprouve plus de crainte d'aucun côté. Il n'est pas tourmenté par la pensée : « Pourquoi n'ai-je pas agi comme il convenait? Pourquoi ai-je failli? » Celui qui sait [que le bien et le mal sont relatifs] atteint le Soi (l'âme universelle). » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 9.)

Le Soi ou âme (âtman), substrat du conscient

Le substrat de la pensée est la conscience. Une pensée ne peut exister que dans un esprit conscient. Il ne saurait y avoir de pensée sans penseur, sans quelque forme d'individualité consciente de son existence.

La conscience apparaît donc comme le substrat inévitable de la pensée et est inséparable de la notion d'existence individuelle et de quelque sorte de monade, de soi, d'être personnel et durable. C'est parce que la conscience est nécessairement liée à une notion d'individualité que le lieu de la conscience universelle est appelé le Soi

1. *Raso vai saḥ.*

(âtman). Cette Immensité informelle, substrat ultime de la conscience, peut être éprouvée comme un vide, un silence, une obscurité totale dans la région sans limites qui s'étend au-delà de l'esprit, au-delà de l'intelligence. Elle est perçue par l'homme comme un vide au fond de son être qui est son moi le plus intérieur, mais un moi commun avec les autres êtres et qui est l'Océan informel du Soi d'où émerge la nature particularisée de chaque être. « Ce [Soi] immense, resplendissant, impensable, brille plus ténu que ce qu'il y a de plus ténu, plus lointain que ce qu'il y a de plus lointain. Pourtant il est ici tout proche, caché dans le cœur des voyants. » (*Mundaka Upanishad*, 3, 1-7.)

« Ce Soi n'est ni ceci, ni cela; impalpable, on ne peut le saisir; éternel, il ne peut être détruit; sans attachements, il n'a point de contacts; libre, il ne connaît pas l'inquiétude; rien ne peut lui porter atteinte. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 3, 9, 26 et 9, 5, 15.)

Échappant aux liens de l'espace et du temps, le Soi ou âme individuelle est aussi minuscule qu'un atome, aussi vaste qu'un univers. « Celui qui réalise le vaste espace enfermé dans la caverne de son cœur, acquiert tout ce qui est désirable et prend contact avec l'Immensité. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 1.)

L'âme, le Soi, est une unité qui relie tous les êtres individuels. Elle constitue un continu indivisible dans lequel les êtres apparaissent comme des entités conscientes individuelles. Chaque chose existante enveloppe une parcelle de l'âme comme chaque forme enveloppe une parcelle d'espace et chaque durée une parcelle de temps. Toutefois, bien que le parcellement de l'âme donne l'existence à des êtres individuels, un peu comme le parcellement de l'espace donne leur forme aux amphores, l'âme individuelle n'est jamais réellement séparée de l'âme universelle, du Soi, substrat continu de conscience universelle.

Toute expérience de l'âme est l'expérience d'une identité, c'est pourquoi la conscience absolue est appelée le Soi, le soi-même de chaque être individuel, « car, là où existe une dualité, on voit l'autre, on sent l'autre, on goûte l'autre, on parle à l'autre, on entend l'autre, on pense à l'autre, on touche l'autre, on comprend l'autre. Mais lorsque rien n'est plus que seulement soi-même, qui pourrait être vu, par quoi? qui pourrait être senti, par quoi? qui pourrait être goûté, par quoi? qui pourrait parler, à quoi? qui pourrait entendre, quoi? qui pourrait penser, à quoi? qui pourrait toucher, quoi? qui pourrait comprendre, quoi? qui pourrait comprendre ce par quoi toutes choses sont comprises? » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 4, 5, 15.)

En tant que substrat de la conscience, l'*âtman* est le Soi, la nature profonde de toutes les divinités, de toutes les formes de l'Univers manifesté, de tous les êtres vivants. Le Soi est la somme de tous les dieux. « Tous les dieux sont le Soi et tout est dans le Soi. » (*Manu smriti*, 12, 119.)

« Le souverain du ciel et tous les dieux forment le Soi suprême. Il est suprême parce qu'il inclut tout. » (Kulluka Bhatta, commentaire de la *Manu smriti*, 12, 119.)

Comme le feu qui pénétrant les mondes
prend la forme innombrable des choses
le Soi unique au fond de tous les êtres
emplit leur forme et l'espace autour d'elle.
Comme l'air qui pénétrant les mondes
prend la forme innombrable des choses
le Soi unique au fond de tous les êtres
emplit leur forme et l'espace autour d'elle.
Comme le Soleil, œil des mondes
qui n'est point affecté des défauts de la vue
le Soi unique au fond de tous les êtres
ne peut être souillé par la douleur.

Il n'est qu'un Soi pour tous les êtres
un seul qui contrôle le tout,
une forme qui crée toutes les formes,
les forts qui la perçoivent dans leur cœur
seuls connaissent la joie perpétuelle.
Il est l'éternité des choses éternelles,
la conscience de l'être conscient,
l'unité de ce qui est multiple,
l'assouvissement du désir.
Les forts qui le perçoivent dans leur cœur
Seuls connaissent la joie perpétuelle.

(*Katha Upanishad*, 5, 9-13.)

Le Soi, le continu de la conscience qui pénètre toutes choses, devient l'unique objet de la méditation du sage réalisé. « Ce Soi en vérité est en dessous, ce Soi est en dessus, ce Soi est à l'ouest et à l'est. Ce Soi est dans le sud, ce Soi est dans le nord. Ce Soi en vérité est l'univers entier. » (*Chândogya Upanishad*, 7, 25.)

« Il n'est pas né et ne meurt point. Il n'est venu de nulle part et il n'est devenu personne. Jamais né, perpétuel, éternel, primordial, il n'est point détruit quand le corps est détruit. » (*Katha Upanishad*, 2, 18.)

Il n'est point affecté par les actions accumulées qui façonnent l'individualité de l'être vivant. Pourtant au contact des caractères individuels, il paraît coloré par eux comme un cristal placé près d'une rose de Chine semble rouge.

« Celui qui voit, qui comprend, qui désire le Soi, qui joue avec le Soi, qui fait l'amour au Soi, qui atteint son plaisir dans le Soi, devient son propre maître et se meut à sa fantaisie parmi les mondes. Mais celui qui pense autrement reste dépendant. Il demeure dans les sphères périssables et ne peut en sortir quand il veut. » (*Chândogya Upanishad*, 7, 25.)

Le Moi et le Soi

Il existe une profonde différence entre la notion du Soi ou âme, et l'entité formant l'individualité, le Moi. L'âme est un continu qui existe au-dedans et au-dehors de toutes choses. Le Moi ou individualité n'est qu'un nœud temporaire, un point particulier de la conscience où sont liées ensemble différentes facultés universelles. C'est un centre particulier formé en un point du Soi indéfini par la conjonction de divers courants, tout comme un objet est un groupe d'énergies liées ensemble en un point localisé de l'espace indéfini. Le Soi peut exister indépendamment de toute notion particularisée, sans pensée. Il n'en est pas de même du Moi, centre de la vibration qui est la pensée.

La réalisation du Soi

Le Soi est celui des substrats universels dont l'homme peut le plus aisément prendre conscience puisqu'il est le substrat de la conscience même de l'homme. La réalisation du Soi, de l'âme universelle, est donc la forme d'identification avec l'Être absolu à laquelle l'homme peut avoir accès par sa nature même. Le Soi est l'absolu de l'Homme. Il n'existe pas pour lui d'autre réalité transcendante.

« Le Soi est caché dans toutes choses, il ne resplendit pas de lui-même, mais il est vu, perçu par les voyants avec les yeux subtils de l'intellect. » (*Katha Upanishad*, 3, 12.)

Le point où s'accomplit l'identification de l'âme universelle et de l'âme individuelle, le point où tous les êtres deviennent un, est appelé le point-limite (bindu). C'est de ce point que commencent l'espace, le temps et toutes les formes de la manifestation et c'est dans ce

point qu'elles sont finalement résorbées. Dans la hiérarchie du manifesté, ce point, le *bindu*, est décrit comme la limite entre la conscience (cit) universelle qui est passive et sans extension et l'intellect (buddhi) universel qui est actif et requiert donc une sphère d'activité, une forme d'extension.

L'expérience du Soi, que l'on peut identifier au point-limite, au *bindu*, se place à ce point même où l'être universel et l'être individuel s'unissent.

« Le Soi est un pont qui relie ces mondes pour les empêcher de se disperser. Ni le jour ni la nuit, ni l'âge ni la mort, ni le bien ni le mal ne peuvent passer ce pont. Tous les maux s'arrêtent en deçà car le monde de l'Immensité est hors d'atteinte du mal. C'est pourquoi lorsqu'ils passent ce pont, les aveugles recouvrent la vue, ceux qui étaient liés sont libérés, ceux qui souffraient ne souffrent plus. En traversant ce pont, la nuit devient pareille au jour car ce monde de l'Immensité n'est que Lumière. » (*Chândogya Upanishad*, 8, 4.)

« On n'arrive pas au Soi par des enseignements, ni par l'intelligence, ni par le savoir. Il est atteint par celui qui se dédie à lui. A celui-là, le Soi révèle sa forme. Celui qui n'a pas renoncé à l'action, qui n'a pas trouvé la paix, qui ne sait pas se concentrer, qui n'a pas réduit sa pensée au silence ne peut atteindre le Soi par la seule force de l'intelligence. » (*Katha Upanishad*, 2, 23-24.)

« Il ne peut être saisi par la vue ou par la parole, ni par aucun des organes des sens. Il n'est pas obtenu par des austérités ou des bonnes actions. Celui qui médite et dont la nature est purifiée par la connaissance peut seul le contempler dans sa totalité indivisible. » (*Mundaka Upanishad*, 3, 1-8.)

« C'est pourquoi celui qui sait cela, qui est en paix, calme, tranquille, patient, voit le Soi en lui-même. Il voit l'âme en toute chose. Le mal ne peut le dominer

car il domine le mal. Le mal ne peut le brûler car c'est lui qui brûle tout mal. Libre du mal, libre de la souillure, libre du doute, il devient l'un de ceux qui connaissent l'Immensité. » (*Brihad āranyaka Upanishad*, 4, 4. 23.)

L'Immensité (le Brahma), substrat commun

L'hypothèse que les trois continus de l'espace, du temps et de la conscience peuvent être les aspects divers d'un substrat causal plus subtil encore, ne pourra jamais être vérifiée puisque tous ses éléments sont au-delà de nos moyens de perception et de toutes nos méthodes de raisonnement, car la logique du raisonnement ne saurait s'appliquer aux régions qui sont au-delà des sphères de l'expérience. On appelle ce substrat possible, imaginaire, l'Immensité, le Brahma. Cette prodigieuse généralisation, cette idée inspirée, a été, par la facilité avec laquelle elle peut être mal comprise et transposée dans des sphères où elle ne saurait s'appliquer, un élément dangereux dans le développement de la pensée religieuse de l'Inde comme de toutes les autres pensées religieuses ou philosophiques.

L'*Immensité* qui peut être décrite comme le continu Espace-Temps-Conscience, serait le stage ultime et absolu dans lequel sont unies l'Existence, source de la forme spatiale, la Conscience ou Connaissance, base de la pensée, et la durée sans limite ou Éternité, base de l'expérience ou jouissance. Le *Brahma* est donc défini comme « l'unité indivisible de l'Existence, la Conscience et l'Éternité ». (*Taittirîya Upanishad*, 2, 1, 1.)

Ce principe ultime demeure au-delà de la portée de la forme, de la pensée, de l'expérience, au-delà de toutes les catégories du manifesté, au-delà du temps, au-delà de l'espace, au-delà du nombre, au-delà des noms et des formes, au-delà de l'intelligence et de la parole. C'est le lieu duquel « l'esprit et la parole retombent n'ayant

plus de prise. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 9.) « De cela qui est hors de l'atteinte de la vision, de la parole et de l'esprit, nous ne savons rien, nous ne comprenons rien. Comment pourrions-nous expliquer? Cette chose qui est autre que tout ce qui est connaissable est au-delà de l'Inconnu. » (*Kena Upanishad*, 1, 3.)

Ce stage ultime ne peut pas être appelé non-être, ni être. Il n'est ni un, ni plusieurs. Nous pouvons seulement le définir négativement en disant qu'il n'est rien de ce que l'homme peut savoir ou concevoir, ni dieu ni homme, ni chose. Nous ne pouvons chercher à en parler que négativement en l'appelant le non-duel, l'inconnaissable, l'informel, l'inchangeable, l'illimité. Il n'est ni positif ni négatif, ni mâle ni femelle, c'est pourquoi on en parle au neutre.

« C'est une essence invisible, inactive, insaisissable, inqualifiable, inconcevable, indescriptible, sans contact avec le manifesté, et que nous cherchons à représenter par le terme de Soi. C'est le quatrième degré non duel, non manifesté [de l'être] calme, paisible, favorable (shiva), au-delà des trois degrés de l'existence physique, subtile et causale et des trois degrés correspondants de l'expérience, les états de veille, de rêve et de sommeil profond. » (*Mândûkya Upanishad*, 1, 7.)

Cette immensité, ce vide, cet inconnu, cet absolu non existant semble être la nature la plus profonde de toutes choses. « Elle est l'audition de l'audition, la pensée de la pensée, la parole de la parole, le souffle du souffle, la vision de la vision. » (*Kena Upanishad*, 1, 2.)

« Ce que la parole ne peut exprimer mais par quoi la parole est exprimée, sache que cela est l'Immensité et non pas ce qu'on adore ici-bas.

« Ce que la pensée ne peut concevoir mais par quoi la pensée est pensée, sache que cela est l'Immensité et non ce qu'on adore ici-bas.

« Ce que le regard ne peut voir mais par quoi le regard

voit, sache que cela est l'Immensité et non ce qu'on adore ici-bas.

« Ce que l'ouïe ne peut entendre, mais par quoi l'ouïe entend, sache que cela est l'Immensité et non ce qu'on adore ici-bas.

« Ce que le souffle ne peut respirer mais par quoi le souffle respire, sache que cela est l'Immensité et non ce qu'on adore ici-bas. » (*Kena Upanishad*, 1-4-8.)

« Là ne brillent ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles. Là ne scintillent ni l'éclair, ni le feu, et pourtant c'est par sa splendeur que le tout est illuminé. L'Univers en reçoit sa lumière. » (*Mundaka Upanishad*, 2, 2-10, et *Katha Upahishad*, 5-15.)

« *Cela* n'a jamais commencé. On ne peut affirmer que cela existe ou n'existe pas. Toutes les perceptions des sens reposent sur cela qui ne perçoit rien, qui n'a aucune qualité et pourtant est le bénéficiaire de tout mérite.

« Extérieur à toutes choses, cela imprègne toutes les choses animées ou inanimées. Cela est si subtil qu'on ne peut le saisir. Toujours proche, cela est à jamais hors d'atteinte. Indivisible, cela n'apparaît que dans la fragmentation de la vie. Cela nourrit tout ce qui vit, puis le dévore et lui donne à nouveau naissance.

« Cela est la lumière des lumières au-delà de l'obscurité.

« Cela est la connaissance et l'objet de la connaissance que [seule] la connaissance peut atteindre, et qui habite le cœur de tous.

« C'est ainsi que le champ [de la connaissance, c'est-à-dire le mental], la connaissance et l'objet de la connaissance peuvent être considérés comme une entité. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 13, 12-18).

Les trois tendances fondamentales et la Trinité

Lorsque dans l'Immensité non différenciée, par l'instrument du pouvoir d'Illusion qui est sa nature, la première tendance, le premier mouvement apparaît, ceci implique déjà l'existence de trois éléments : deux forces contraires et leur résultante. C'est pourquoi partant du non-duel, le premier degré de la manifestation est nécessairement une triade. Nous découvrirons que cette triade pénètre toutes choses et apparaît à la base de tous les aspects de l'univers physique ou mental. Ces trois forces de base ou tendances, appelées les trois qualités (gu*n*a) fondamentales, ne peuvent, dans leur essence, être saisies par la pensée. Nous pouvons seulement essayer d'en comprendre la nature en observant leur action dans les différentes sphères de l'univers manifesté.

En cosmologie les trois tendances apparaissent comme une attraction-centripète (âdâna), une force-centrifuge (utkrânti) et leur équilibre (prati*shth*â) duquel provient le mouvement des sphères.

L'action centripète, qui crée la cohésion, est appelée *sattva* (existence) parce que l'existence est une concentration d'énergie, un assemblement, une force d'agglomération.

Sur le plan mental, la force de cohésion apparaît comme la tendance qui crée la lumière, l'unité. On peut la représenter comme une attraction exercée par le soleil de la conscience, source de lumière et de vie, bien que ce soleil lui-même soit déjà son effet. Cette tendance qui lie ensemble les éléments constituant le monde est la tendance préservatrice personnifiée par Vi*shn*u, l'Immanent, le Préservateur de l'Univers, la personnification de *sattva*.

L'action centrifuge, appelée *tamas*, mot qui veut dire obscurité ou inertie, est la force qui cherche à empêcher la concentration. Elle est obscurité puisque la dispersion

mène à la nuit tout comme la concentration crée la lumière.

Tamas, la tendance centrifuge, la tendance à la dispersion, à la dissolution, à l'annihilation de toute existence individuelle et cohésive, peut être prise comme le symbole de la désintégration finale de tout dans le non-être, dans l'Immensité supra causale et non manifestée. Elle représente donc la libération de tout ce qui lie, de tout ce qui est individuel et limité. Cette tendance qui toujours cherche à dissocier, à disperser l'Univers, est personnifiée par Rudra, le Seigneur-des-larmes, le destructeur des mondes, aussi appelé Shiva, le Seigneur-du-sommeil qui incarne l'obscurité de l'abîme dans lequel toute activité se dissout à la fin des temps. « Ce Grand-Dieu est la nature fondamentale de toutes choses. » (*Linga Purânâ*, 1, 17, 12.)

« Finalement tout provient d'une désintégration (tamas) et finit par une désintégration. Comme le pouvoir qui gouverne et contrôle la désintégration, le Seigneur-du-sommeil est le principe final de l'Univers. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ-rahasya*, Siddhânta, vol. II, p. 155.)

L'équilibre de *sattva* et de *tamas*, du centripète et du centrifuge, de la cohésion et de la dispersion, de la lumière et de l'obscurité, donne naissance à la troisième tendance, la tendance à l'orbitation, *rajas*, qui est l'origine de l'activité, de la multiplicité. C'est cette résultante qui est la source des formes, variant à l'infini, de l'univers manifesté.

De *rajas*, de la tendance orbitative, proviennent tout mouvement, toute division rythmique des continus de l'espace et du temps et toute activité mentale qui n'est qu'une division rythmique du continu de la conscience. Cette troisième tendance représente le processus par lequel la création dans son infinie variété apparaît dans la pensée divine. Elle est personnifiée dans le Créateur,

l'Être-immense (Brahmâ)[1] qui construit l'univers. Brahmâ est la source de tous les rythmes, toutes les formes, il est la pensée de laquelle l'univers est issu, l'intellect universel duquel jaillit l'Embryon-d'or ou œuf du monde[2].

Bien que fondamentalement distinctes, les trois qualités sont inséparables et l'une ne peut exister sans les autres. Si nous mettons en avant leur unité, nous pouvons les considérer comme les aspects du pouvoir de manifestation de l'Immensité (Brahman). Nous verrons que cette manifestation ne peut être qu'une apparence et que les trois qualités constituent le pouvoir d'illusion (mâyâ) de l'Immensité.

C'est en partant de l'état de repos absolu qui est Shiva, le Seigneur-du-sommeil, la tendance désintégrante (tamas) que les deux autres tendances apparaissent lorsque la manifestation commence, lorsque le premier remous de l'Illusion apparaît dans l'Océan causal.

« Au commencement tout n'était qu'obscurité (tamas). Stimulée par la quiddité, cette obscurité devint instable et la forme de la tendance orbitante (rajas) apparut. Stimulée elle-même, cette tendance orbitante devint instable et la tendance désintégrante, la tendance centrifuge (tamas) apparut[3]. Stimulée à son tour elle devint instable et la tendance cohésive (sattva) se manifesta. (*Maitrâyanî Upanishad*, 4, 5.)

La conception des trois tendances semble provenir de l'ancienne philosophie shivaite. Le mot *guna*, qui dans le sanscrit classique signifie « qualité », apparaît pour la première fois dans le sens particulier des trois tendances fondamentales dans la *Maitrî Upanishad* et la *Shvetâshvatara Upanishad* qui sont des exposés de la philosophie

1. Le mot *Brahmâ* est la forme masculine, personnifiée de Brahman.
2. *Linga Purâna*, 1-17-12 : « *Hiranyagarbho rajasâ.* »
3. Nous voyons ici le double rôle passif et actif de tamas, l'aspect désintégré et l'aspect désintégrant de Shiva.

shivaite. Le mot *guṇa* semble avoir eu originellement le sens de « partie d'un tout » ou, plus concrètement, d'un des filaments formant une corde. Le mot *Tri-mûrti*, signifiant « Trinité [1] », par lequel on représente les trois qualités personnifiées dans les trois dieux, Brahmâ, Vishnu et Shiva, semble être de création relativement récente et n'a jamais été d'un emploi généralisé [2].

Les trois états de l'expérience

La réalisation des trois tendances est liée à celle des trois formes de l'être : l'existence, la conscience et l'expérience. Nous retrouvons ici les substrats de l'espace, de la pensée et du temps. Cette réalisation a lieu respectivement dans les trois états de veille, de rêve et de sommeil-profond. L'état de veille est lié à *rajas*, c'est-à-dire Brahmâ, le rêve à *sattva*, c'est-à-dire Vishnu et le sommeil-profond à *tamas*, c'est-à-dire Shiva.

La tendance orbitante qui dépend du substrat de l'espace

1. Les symboles se rapportant à la trinité hindoue ne semblent pas être sans connexion avec la conception chrétienne de la Trinité.

Shiva, la cause suprême, est appelé le Progéniteur, le père. Son symbole est le *linga*, l'organe de la procréation. Dans la notion de « Dieu le Père », la personne du procréateur est substituée à l'organe de la procréation.

Vishnu, le préservateur, descend dans le monde sous la forme d'un *avatâra*, d'une incarnation. C'est lui qui vient montrer la voie aux anges et aux hommes lorsqu'ils s'écartent de leur destinée. Il correspond donc à la notion de « Dieu le Fils », du rédempteur. Beaucoup des éléments symboliques rencontrés dans les récits de la naissance et de la vie du Christ ont des équivalents très proches dans les mythes de la naissance de *Krishna* et des autres avatâras.

Le Saint-Esprit est représenté comme procédant du Père et du Fils. Un parallèle peut être établi avec la tendance *rajas* résultant de l'équilibre de *sattva* et de *tamas* et personnifiée par Brahmâ.

Il serait probablement aisé de trouver un lien historique entre la Trinité et la *Tri-mûrti*. Les conceptions philosophiques des hindous étaient connues en Grèce et dans le Moyen-Orient avant et après le commencement de l'ère chrétienne. Il faut toutefois remarquer que, alors que la Trinité est représentée par les scolastiques comme un mystère, elle demeure une définition fondamentale de la cosmologie religieuse des hindous.

2. Voir l'Inde classique, vol. I, p. 518.

est l'origine de toutes les sphères de l'existence perceptible. Dans l'état de veille nous réalisons l'expérience de l'existence qui dépend de l'espace et du temps relatifs, manifestés dans les principes-des-éléments qui sont la base des formes perceptibles. Cet état est donc en rapport avec Brahmâ, l'Être-immense, le Créateur. L'action (karma) et plus particulièrement l'action rituelle est la voie de réalisation correspondante.

Dans l'état de rêve nous réalisons l'expérience de la tendance centripète (sattva), substrat de la pensée qui représente le processus de la manifestation, du plan subtil du monde. L'homme qui rêve se comporte comme Vi*sh*n*u dormant, étendu sur l'Océan causal. La pensée, le savoir est la voie de réalisation correspondante. L'homme qui rêve en vérité recrée le monde.

« Quand il s'endort, ces mondes lui appartiennent. Il devient alors un grand roi ou un savant, il hante les lieux élevés ou bas. Comme un grand roi qui se meut comme il lui plaît à travers son domaine, emmenant avec lui sa suite, lui, promenant avec lui ses sens, se meut comme il lui plaît au-dedans de lui-même. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 2, 1, 18.)

« Quand l'homme s'endort, il emporte avec lui la matière de ce monde qui contient tout. Il le démonte et le reconstruit dans son rêve, éclairant ce monde intérieur de sa propre lumière. Il n'y a là ni chars, ni jougs, ni chemins, mais il fait jaillir de lui-même des chars, des jougs, des chemins. Il n'y a pas là de joies, de bonheurs, de plaisirs, mais il fait jaillir de lui-même des joies, des bonheurs, des plaisirs. Il n'y a pas là de lacs, d'étangs, de lotus, de rivières, mais il fait jaillir de lui-même des lacs, des étangs pleins de lotus, et des rivières, car il en est le créateur. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 4, 3, 9-10.)

Le sommeil-profond, qui est l'état inactif de la Cons-

cience, est la perception de la félicité, l'état causal de l'expérience. La tendance-désintégrante (tamas) est l'aspect causal des trois qualités; l'état de veille et l'état de rêve jaillissent de l'obscurité du sommeil-profond et se dissolvent en lui.

L'état de sommeil-sans-rêve est lié à Shiva, le Seigneur-du-sommeil. C'est dans le non-agir, dans le silence complet de la pensée que nous pouvons réaliser le plus haut degré de conscience, la félicité parfaite de l'existence pure. Du point de vue des réalisations humaines, Shiva représente la dissolution finale de l'individualité — et c'est vers cette fin que l'esprit métaphysique s'oriente — tandis que l'Immanent, le Préservateur, Vi*shn*u représente l'illumination suprême, la divine expérience du transcendant vers laquelle tend toute religion. En réalité les religions ne connaissent le plus souvent que l'aspect Vi*shn*u du divin et ne parlent que de la voie vi*shn*uite.

Les trois qualités et la manifestation

Le silence, l'obscurité dans lesquels se perd l'origine et la fin de la manifestation, se rencontrent également aux deux extrémités du conscient, aux deux bouts du supra-conscient et du subconscient. C'est pourquoi *tamas*, la tendance-désintégrante, est la substance des facultés transcendantes au-delà de la pensée, comme aussi de l'inertie inconsciente de la matière. Lorsque nous cherchons à analyser le rôle relatif des trois qualités dans l'univers manifesté, nous rencontrerons surtout la forme inerte, subconsciente de *tamas* puisque son aspect transcendant est le non-manifesté.

La hiérarchie des trois qualités varie donc selon le point de vue duquel elles sont envisagées. Du point de vue de l'action humaine, *tamas* est l'aspect inférieur, *sattva* l'aspect le plus haut. *Tamas* apparaît comme la

mort, le mal, l'inaction, là où l'action seule semble donner des résultats. Cependant, du point de vue de la réalisation spirituelle où l'action est le principal obstacle, *sattva* est l'aspect inférieur, celui qui lie par les liens du mérite et de la vertu, *tamas* est l'aspect le plus haut, celui de la libération par le non-agir. Il existe donc deux voies principales par lesquelles l'homme peut s'échapper des filets dans lesquels la Nature l'emprisonne : la voie inférieure, celle du mérite et de ses fruits, qui conduit vers la concentration de l'énergie, vers l'union avec le divin manifesté, c'est-à-dire vers les diverses formes de ce que nous appelons le ciel et le salut. L'autre voie, la plus haute, est la voie de la libération et du non-agir par laquelle l'homme se débarrasse des liens de l'existence individuelle et se dissout dans l'immensité de la félicité infinie.

Dans le processus de la manifestation, des relations de plus en plus complexes apparaissent entre les trois tendances. Elles donnent naissance à divers types d'existence, à différents êtres, à des entités différentes.

« Parmi les énergies de chaque univers, celles en qui la tendance désintégrante prédomine sont à l'origine des formes physiques (bhautika prapañca). Dans ces aspects inférieurs de l'existence quelques éléments des tendances cohésive et orbitante subsistent. De l'aspect cohésif sont formées les facultés internes [1] et les sens de la perception [2]. De la tendance orbitante naissent le souffle vital

1. Ces facultés internes sont quatre : Le mental (manas) dont la nature est de délibérer, de discuter.
L'intellect (buddhi) dont la nature est de choisir, de décider.
La substance mentale (citta) sur laquelle s'imprime la mémoire.
Le moi ou notion-d'existence-individuelle (ahamkâra).

2. Nous possédons cinq sens perceptifs et cinq sens actifs correspondant aux cinq éléments (éther, air, feu, eau et terre). Ces éléments ne représentent pas des substances. Leurs noms sont des appellations symboliques des sphères d'actions des sens.
Les sens perceptifs ont pour leurs organes : l'oreille (ouïe-éther), la peau (toucher-air), les yeux (vue-feu), la langue (goût-eau) et le nez (odorat-terre). Les sens actifs correspondants sont la parole, la main, le pied, le sexe et l'anus.

et les sens de l'action. Les corps physiques (sthûla bhûta) naissent de la tendance désintégrante. C'est ainsi que le monde perceptible jaillit de l'aspect dissolvant de l'énergie universelle. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, Siddhânta, vol. V, p. 73.)

Les divers plans de l'existence sont différenciés par la proportion relative des trois tendances.

Sattva dans *sattva*, la Conscience dans la Conscience est la nature du Soi, de *l'âtman*.

Rajas dans *sattva*, l'Existence dans la Conscience est la nature de la divinité, d'*Ishvara*.

Tamas dans *sattva*, l'Expérience dans la Conscience est la nature de l'être vivant, du *jîva*.

Sattva dans *rajas*, la Conscience dans l'Existence forme l'instrument intérieur (anta*h*kara*n*a), c'est-à-dire l'ensemble des facultés (le mental, l'intellect, le conscient et la notion-du-moi).

Rajas dans *rajas*, l'Existence dans l'Existence est la nature des énergies vitales (prâ*n*a).

Tamas dans *rajas*, l'Expérience dans l'Existence forme les sens (indriya-s).

Sattva dans *tamas*, l'Existence dans l'Expérience donne naissance aux principes-des-éléments (mahâ-bhûta-s).

Tamas dans *tamas*, l'Expérience dans l'Expérience est la nature des formes inanimées du monde physique.

L'une ou l'autre des trois tendances prédomine dans chaque catégorie de chose, dans chaque espèce d'être. Dans les esprits célestes, toujours attirés vers la lumière divine, la Conscience prédomine. La tendance Expérience-plaisir est la nature principale des génies, des puissances obscures. L'Existence qui est activité domine dans les principes-créateurs et les hommes, dont l'action est la nature et la fonction.

C'est pourquoi les dieux (Deva-s) naissent de l'élément *sattva* de l'Être-cosmique, les Progéniteurs ou Seigneurs-

des-créatures (Prajâ-pati-s) naissent de l'élément *rajas*, les démons ou esprits destructeurs (Rudra-s) naissent de l'élément *tamas*.

Les êtres humains, selon leur nature et leur degré de développement, sont attirés vers ces différentes émanations de l'Être-cosmique. Ceux en qui la conscience prédomine vénèrent les dieux (Deva-s); ceux pour qui l'action ou l'existence est plus importante adorent les génies (Yak*sh*a-s) et les anti-dieux (Asura-s); ceux pour qui le plaisir, la sensation prédomine honorent les fantômes et les esprits (bhûta-s et preta-s).

Dans le microcosme, c'est-à-dire dans l'homme, les trois tendances sont plus particulièrement localisées dans certains centres subtils. Brahmâ (l'Existence) habite le cœur, le centre de la vie physique; *Vishnu* (la Conscience) dans le nombril, centre du corps subtil et nerveux; Shiva, (l'Expérience, la Jouissance) a sa demeure au milieu du front, dans le centre d'abstraction et dans le sexe, centre du plaisir. Durant les « méditations quotidiennes de midi et des crépuscules » (sandhyâ), les trois aspects divins sont vénérés dans une concentration mentale sur ces divers centres du corps physique.

Pour les végétaux, le centre vital est dans la racine, le centre subtil dans le tronc, le sexe et la sensation dans la frondaison. La formule de vénération du figuier sacré est donc la suivante :

« Je me prosterne devant le figuier saint, devant Brahmâ dans sa racine, Vi*shn*u dans son tronc et Shiva dans sa frondaison. » (*Ashvattha-stotra*, 16.)

Toutes les impulsions morales, mentales, physiques des êtres vivants qui font partie de la sphère de la Nature, sont l'effet des combinaisons relatives des trois tendances de base. Ceci nous permet de comprendre que les valeurs que nous appelons morales sont purement relatives, vraies seulement sur un plan particulier, à un certain

niveau de notre développement. Tout ce qui va à l'encontre de la conservation de la vie, c'est-à-dire le plaisir (qui est usure), la passion, la cruauté mais aussi le renoncement, le détachement appartiennent à la tendance désintégrante (tamas). Tout ce qui tend à préserver, à faire durer, comme par exemple la dévotion, la pureté sont de la nature de la tendance cohésive (sattva). Toutes les impulsions créatrices proviennent de la tendance orbitante (rajas). C'est pourquoi tous les efforts, les qualités, les vertus qui nous conduisent vers une forme de réalisation nous éloignent des autres. Toute vertu et tout vice ont leur récompense, toute action bonne ou mauvaise porte des fruits [1], mais ces fruits sont eux-mêmes à l'intérieur des limites des trois tendances. Ils ne peuvent que nous enfermer davantage dans la prison de l'existence. C'est seulement par le non-agir, en renonçant à la vertu comme au vice, au bien comme au mal, au plaisir comme à la souffrance, que nous pouvons nous libérer des liens qui nous entraînent d'une existence dans une autre, d'un monde dans un autre, de la terre dans divers paradis ou enfers et de nouveau sur terre une fois que nous avons épuisé le crédit dû à nos actions.

« Lorsque dans les joies de ces vastes paradis, ils ont dépensé les mérites acquis, ils retombent dans le monde mortel et suivant la triple voie des mérites, ces hommes qui cherchent le bonheur continuent leurs allées et venues. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 9, 21.)

Mâyâ, la puissance d'illusion

Le substrat est par lui-même éternellement immobile. Cependant, si une forme quelconque doit exister, il faut

1. Pour l'homme ordinairement, « le fruit d'une bonne action est pur et de *sattva*, celui de *rajas* est la douleur, celui de *tamas* est l'ignorance ». (*Bhagavad-Gîtâ*, 14, 16.)

que quelque part dans l'immensité immobile apparaisse un mouvement, une vague, un tourbillon.

La force qui crée l'apparence d'une polarisation, d'une localisation, d'un rythme — comparé au tourbillon qui forme une étoile dans le continu indifférencié de l'éther — est appelée l'Illusion (Mâyâ). C'est ce mouvement pur dépourvu de substance, ce mouvement qui est en fait l'unique substance de toute matière que l'on représente comme la source mystérieuse de tout ce qui existe.

Le caractère insubstantiel de ce mouvement apparent, duquel toute forme est un développement, explique la nature de l'univers qui semble exister bien qu'il n'ait finalement d'autre matière qu'une énergie. La puissance d'illusion peut être comparée à une délibération mentale introspective (vimarsha) qui penserait le plan de l'univers. On peut la représenter comme la « pensée de l'Être cosmique » dont l'univers serait la matérialisation apparente.

L'énergie, subtile ou matérielle, au moyen de laquelle un visionnaire omniprésent pense, c'est-à-dire crée, toutes choses, est appelée la puissance d'illusion, c'est « l'entité qui a la vision de l'univers ». Les centres conscients de cette énergie qui sont les dieux et les êtres vivants, et les centres inconscients qui sont les sphères et les atomes de l'univers, ne sont que la manifestation de cette puissance.

Du point de vue de l'homme, « la puissance d'illusion apparaît sous deux formes, comme un voile (âvara*n*a) qui obscurcit, empêche la perception et comme une évolution (vik*sh*epa) par laquelle l'illusion devient une entité indépendante, automotrice. Dans le sommeil profond nous avons l'expérience de l'aspect voilant qui entoure l'esprit, l'isolant de toute expérience. Il n'y a plus alors de perceptions ni rien qui présente le caractère d'un développement ». (Commentaires de Upani*sh*ad Brahmayogi sur la *Nrisimha uttara-tâpinî Upanishad*, IX, 4.)

Dans l'état de rêve nous avons l'expérience d'une évolu-

tion qui ressemble à l'aspect créateur de la puissance d'illusion. Lorsqu'on lui demande comment une illusion peut être la substance des dieux et du cosmos, le védantiste répond : « une illusion est une fausse apparence, mais une apparence a nécessairement pour base une réalité, car rien d'illusoire ne peut exister sans un support, et la réalité du support emplit l'illusion. En adorant une illusion ou ses manifestations, on adore la réalité qui est derrière elle, c'est-à-dire l'Immensité à jamais inconnaissable sur laquelle elle repose ». (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, Siddhânta, vol. V.)

« O charmant visage! je n'ai jamais affirmé qu'une illusion puisse être adorée. C'est le support conscient de l'illusion qui mérite de l'être. Les mots illusion, énergie, et autres similaires cherchent seulement à indiquer un niveau particulier d'être. C'est l'adoration de l'Immensité que l'on cherche à indiquer à l'aide de mots tels qu'illusion. » (Un *Tantra* cité dans Siddhânta, vol. V, p. 243.)

« Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur. Dans l'abîme sans fond de l'Immensité il n'y a pas de place pour l'erreur. Le substrat immense qui est la seule réalité forme la substance du pouvoir d'illusion et reste entrelacé avec elle. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, Siddhânta, vol. V.)

Illusion et ignorance

Mâyâ est à la fois la source du Cosmos et celle de la conscience qui le perçoit. Tous deux sont interdépendants. Le Cosmos non perçu n'a pas d'existence et la conscience qui ne perçoit rien n'a pas de réalité.

La manifestation n'existe que par rapport à la perception. Si personne ne la percevait, rien ne pourrait témoigner qu'elle existe. C'est pourquoi les principes-des-sens, comme les principes-des-éléments, dont les limites condi-

tionnent les apparences que nous percevons, sont considérés comme les causes mêmes de la manifestation, les formes que prend la puissance qui crée le monde.

La conscience qui perçoit est le corollaire nécessaire du pouvoir qui manifeste. L'être vivant et l'être cosmique n'existent que l'un par l'autre. De là vient la nécessité de consciences individuelles, d'êtres vivants pour le pouvoir qui crée, la dépendance où se trouve le Créateur par rapport à sa création.

Dans le microcosme, c'est-à-dire dans l'individualité manifestée, Mâyâ, la puissance d'illusion cosmique, devient le pouvoir d'ignorance (a-vidyâ) ou de non-savoir (a-jñâna) humain qui constitue l'élément qui perçoit l'illusion.

« Que ce soit par l'intermédiaire du savoir ou du non-savoir, toutes choses prennent leur réalité de celui qui les perçoit. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, Siddhânta, vol. V.)

La différence entre la puissance d'illusion (Mâyâ) et le pouvoir d'ignorance (a-vidyâ) réside en ce que d'un côté la manifestation de l'univers est produite par Mâyâ, par l'illusion cosmique; l'abîme de l'Immensité se manifeste dans un Cosmos immense, alors que par ailleurs c'est au moyen de l'ignorance que sont formés des centres de perception, de sorte que l'illusion puisse être perçue et devenir ainsi une réalité relative. C'est par l'ignorance que les êtres individuels arrivent à exister comme des entités distinctes. Le non-savoir n'est pas ici simple absence de connaître, mais représente un état au-delà du savoir dont la nature est celle de l'être transcendant. C'est seulement du non-savoir que peut naître le voile qui est la cause des apparences et « le savoir être enveloppé de non-savoir[1] ».

« Le non-savoir est l'expérience de l'illusion [qui

1. *Ajñânamâvritam jñânam.* (*Bhagavad-Gîtâ*, 5. 15.)

voile le substrat.] » (*Nrisimha-uttara-tâpinî Upanishad*, 9, 4.)

L'illusion est donc elle-même masquée par le non-savoir et c'est cette illusion masquée par l'ignorance qui est la nature intrinsèque de l'univers. Ceci implique que l'existence est la nature même de l'ignorance car le non-existant ne saurait rien masquer. L'ignorance est donc un voile comme l'illusion.

« Avant la Création, le savoir (jñâna) et son objet (artha), c'est-à-dire tout ce qui peut être perçu (d*rish*ya) n'existent pas séparément. » (Cité dans Siddhânta, vol. V, p. 263.)

Aussi longtemps que la capacité-d'être-vu (d*rish*ya-shakti) qui est la nature de la Nature, n'est pas apparue, l'âme universelle, le Soi-conscient (cid-âtman) ne peut se penser lui-même que comme non-existant (asat).

Dans une affirmation telle que : « nul ne peut me voir enveloppé dans l'illusion de l'identité[1] », « me » représente le « je », la première notion d'existence individuelle (asmat) qui est la première forme manifestée de l'Immensité insondable voilée par le non-savoir. C'est pourquoi l'être divin peut se décrire lui-même comme « je suis inconnu (aham ajña*h*), je ne me connais pas moi-même (mâm aham na jânâmi), je ne te connais point (tvâm aham na jânâmi) ». Le non-savoir apparaît comme la source de l'expérience. Si le non-savoir n'était qu'une absence de perception, une telle expérience ne pourrait avoir lieu car toute illusion est basée sur la conscience.

La nature

La nature de la manifestation consiste donc dans cette rencontre du perçu et du percevant, du pouvoir d'illusion et du pouvoir d'ignorance, du Cosmos et de l'être vivant.

1. *Bhagavad-Gîtâ*, 7, 25.

Le *Vishnu Purâna* (6, 7, 61) divise en trois degrés le pouvoir de voiler qui caractérise la nature et qu'il appelle : 1° le pouvoir d'illusion transcendant (parâ) qui est immanent; 2° le pouvoir d'expérience ou de connaissance des choses extérieures (k*sh*etra-jña) qui est le pouvoir non transcendant, l'intelligence cosmique, le processus de la conception du monde; 3° le pouvoir d'action (karma) qui est la manifestation du non-savoir (a-vidyâ).

La création naît du pouvoir de connaissance plus ou moins voilé par le pouvoir d'action. Le voile est plus épais dans la matière inanimée et graduellement plus léger dans les plantes, les montagnes, les insectes, les oiseaux, les animaux, les hommes, les esprits et génies, et les dieux.

Finalement la source de la connaissance est dans le non-savoir (a-vidyâ) car c'est le seul nom qui puisse être donné à la réalisation de l'inconnaissable. Nous verrons que cet objet suprême du non-savoir est décrit comme la Mère universelle, la déesse suprême, source de tout ce qui est.

« Elle dont l'Être-immense et les autres dieux ne peuvent eux-mêmes comprendre la forme est appelée l'Inconnaissable. Elle dont la limite ne peut être trouvée est appelée l'Illimitée. Elle qui seule est partout présente est appelée l'Unique.

« Elle est la conscience transcendante dans toute connaissance. Elle est le vide dans tous les vides. Elle, au-delà de qui il n'est point d'au-delà, est appelée l'Inaccessible (Durgâ). » (*Devî Upanishad*, 26-28.)

L'individualité vivante peut s'opposer à la nature

Pour des êtres dont les sens seraient différents des nôtres, l'univers serait différent. C'est finalement dans les centres de perception, c'est-à-dire dans les individualités vivantes que nous devons chercher la réalité d'un cosmos qui autrement est illusoire.

Ce que nous décrivons comme des énergies cosmiques fondamentales doit se trouver aussi nécessairement en nous-mêmes car nous ne pouvons connaître quelque chose qui n'est pas en nous. Les mondes célestes et infernaux existent seulement dans la mesure où ils sont présents dans un esprit qui les perçoit. Car c'est là que s'en situe l'expérience. Notre effort pour connaître le monde extérieur est limité à la connaissance que nous pouvons avoir de nous-mêmes. Notre perception du monde extérieur n'est que la projection de notre monde intérieur. C'est pourquoi le panthéon tout entier n'est qu'un tableau de la vie intérieure de l'homme.

« Les dieux représentent les inclinations des sens illuminées par la révélation. » (Shankarâcârya, commentaire de la *Chândogya upanishad*, 1, 2, 1.)

« La vie n'a servi de rien à celui qui quitte ce monde sans avoir réalisé son propre monde intérieur. Elle reste invécue comme les Veda-s non récités ou toute autre action non accomplie. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 15.)

La puissance de la nature, obstacle à la connaissance

A chaque degré de la manifestation, l'énergie causale apparaît comme un voile de non-savoir, comme un obstacle à la connaissance qui empêche le voyant, le sage inspiré, de percer le secret de l'illusion, de la vaincre et de réduire le monde au néant.

« C'est ainsi que la puissance-transcendante-d'illusion (Mahâ-mâyâ) empêche la base de toutes choses, l'Immensité qui s'illumine elle-même, d'être découverte. Brutalement, elle trompe les esprits des voyants, des sages imprégnés de la connaissance secrète des Écritures. Cette puissance d'illusion, quand elle prend la forme de la connaissance, est la source de la libération tandis que sous la forme de

l'ignorance, elle est le principe qui maintient assemblés les éléments de l'univers. Elle est le Sommeil-de-la-réintégration (yoga-nidrâ), ou l'illusion-de-l'identité au moment où, à la fin des âges, le pouvoir de cohésion s'endort sur les anneaux du serpent qui représente les restes (she*sh*a) des univers détruits. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, Siddhânta, vol. V.)

Dans le processus de la manifestation, tout est fait pour créer l'illusion de la multiplicité et pour empêcher la réalisation de l'identité fondamentale de tous les êtres, car ceci mènerait à la destruction de la notion du Moi qui est la force de cohésion qui maintient assemblés les éléments constituant l'être individuel, le témoin qui donne sa réalité au Cosmos. Tout affaiblissement de la tendance centripète qui caractérise l'individualité est contraire au processus de la création du monde. Le but de tout créateur est d'empêcher une réalisation qui détruirait sa création. C'est pourquoi « le Soi n'est pas à la portée du faible [1] ». Il faut le conquérir en allant contre toutes les forces de la nature, toutes les lois de la création.

La nature est l'expression de la pensée du Créateur, c'est la puissance qui crée les formes. C'est aussi la puissance qui empêche d'échapper au monde des formes. Dans son effort vers la libération, l'homme doit vaincre tous les artifices de la nature qui cherche en tout à le tromper. Toute connaissance révélée a pour but de maintenir l'homme dans son état d'individualité manifestée. Nous pouvons donc comprendre pourquoi toutes les règles de la morale, toutes les formes du savoir sacré ou profane, tous les liens de la religion et des rites semblent avoir essentiellement pour but d'écarter l'homme du sentier de la libération, de la connaissance, de le maintenir homme

1. *Nâyam âtma balahînena labhyah.* (*Mundaka Upanishad*, 2, 3, 4.)

par la promesse d'un bonheur éternel, de plaisirs célestes ou autres avantages transitoires.

Tous nos moyens de perception sont orientés vers l'extérieur. Comme des insectes attirés par la flamme, nous sommes attirés par les spectacles et les sons du monde extérieur, faits pour nous empêcher de regarder en dedans.

« Celui qui est né de lui-même (svayambhu) perça les ouvertures des sens vers l'extérieur. C'est pourquoi l'homme regarde au-dehors et non au-dedans. Un jour, un sage, cherchant l'immortalité, regarda au-dedans et contempla le Soi face à face. » (*Katha Upanishad*, 4, 1.)

Lorsque le Yogi cherchant la libération fait quelques progrès dans ses efforts pour se libérer de tous liens, la nature lui offre de nouvelles aptitudes, de nouvelles tentations, de nouveaux accomplissements pour le ramener en son pouvoir. Chacune des trois tendances de la nature au lieu d'être un chemin ouvert vers la libération, devient un moyen d'enchaîner.

« Pur Arjuna! la tendance cohésive (sattva) dont la pureté illumine toutes choses, lie les hommes par l'attrait de la joie, par l'illusion du savoir.

« Fils de Kunti! la tendance à l'action (rajas) est faite d'attachement né avec le désir. Elle lie les êtres par les liens de l'action.

« Fils de Bharata! sache que la tendance à la désintégration (tamas) jaillit de l'ignorance. Elle trompe les vivants et les lie par la négligence, la paresse et le sommeil. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 14, 6-8.)

Tout culte religieux a pour but de garder l'homme emprisonné dans les liens de la manifestation dont les dieux sont les énergies fondamentales.

« Quiconque adore une divinité autre que l'Immensité en pensant « Il est un, je suis un autre » ne sait pas. Il est comme une [tête de] bétail pour les dieux. Chaque être vivant est utile aux dieux comme le bétail est utile aux

hommes. Si même une seule bête est enlevée, c'est désagréable. Que dirons-nous si beaucoup sont enlevées? C'est pourquoi il est désagréable aux dieux que les hommes sachent. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 10.)

Le dualisme fondamental

Lorsque nous l'envisageons du point de vue du pouvoir-de-manifestation, le substrat apparaît comme l'un des termes d'une dualité. L'Immensité semble prendre un aspect positif. On l'appelle alors la Personne (Purusha) et on lui attribue un caractère mâle. Le pouvoir de manifestation de la Personne est appelé Nature (Prakriti) et est considéré comme femelle[1].

La Personne agit selon sa nature.

« Limité par le pouvoir de mon propre pouvoir et forcé par ma nature je crée, indéfiniment, ces agglomérés d'éléments. Gouverné par ma loi, le pouvoir de Nature donne naissance aux mondes animés et inanimés. » (*Bhagavad Gîtâ*, 9, 8, 10.)

1. « Le mot *Purusha* (personne) est défini comme : *Purushah sarvapûranat puri shayanâcca* qui peut vouloir dire « ce qui remplit (pûrana) tout » ou bien « ce qui demeure dans la cité (pura) corporelle. » (Shankarâcârya, commentaire du *Chândogya Upanishad*, 3, 12, 6.)

Le mot *Prakriti* (Nature) veut dire : « ce qui, dans la création, est transcendant (parama).

« La syllabe *pra* veut dire élevé : kriti (action) représente la création. Celle qui dans la création est transcendante, la déesse-suprême est ainsi connue sous le nom de *Prakriti*. » (*Brahma-vaivarta Purâna*, 2, 1, 5.)

Janikartuh prakritih, « La Nature (Prakriti) est ce de quoi on naît. » (*Pânini sûtra-s*, 1, 4, 36.)

« La nature est ce qui agit incessamment. C'est la base fondamentale, l'état d'équilibre de *sattva*, *rajas*, et *tamas*. » (*Sânkhya tattva kaumudî*, commentaire de la *kârikâ* 3.)

« Être la nature implique qu'on est la cause immanente dans la hiérarchie [des causes]. La nature est définie comme l'action transcendante, c'est-à-dire l'action sous la forme de l'évolution. Le mot Nature (Prakriti) est souvent pris comme un synonyme d'énergie (Shakti), de non-née (Ajâ), de fondement (pradhâna), de non-évoluant (avyaktâ), de désintégration (tamas), d'illusion (Mâyâ) et d'ignorance (Avidyâ). » (Vijñâna Bhikshu *Sânkhya sâra*, 1-3.)

On ne peut distinguer réellement une personne de sa nature ou de son pouvoir. Personne et Nature, bien que distinctes, sont à jamais inséparables et sont les deux aspects d'une même chose. Cette unité duelle apparaît dans chaque forme de leur manifestation.

Chaque aspect du Cosmos ou de la Conscience cosmique doit donc être représenté sous une forme duelle. C'est pourquoi chaque dieu est décrit comme ayant une compagne ou énergie inséparable de lui-même.

L'Immensité est ainsi accouplée à l'Illusion, le Pouvoir-de-désintégration (Shiva) à l'Énergie (Shakti), le Pouvoir-de-cohésion (Vi*sh*nu) à la Multiplicité (Lak*sh*mî), le Pouvoir-de-Création (Brahmâ) au Savoir (Sarasvatî).

Lorsque nous parlerons de la Trinité hindoue et des formes de la déesse, nous verrons la signification de ces diverses entités.

Certains des sytèmes philosophiques considèrent l'énergie manifestante comme plus fondamentale que le substrat continu. Ceci mène aux formes de religion où l'état suprême du divin est féminin. Dieu est femme. Ces systèmes sont appelés *Shakta*, culte de l'Énergie.

« Dieu » (Ishvara) et l'illusion de l'Unité divine

La notion de dualité ne peut s'appliquer qu'à ce qui est déjà multiple puisque la première manifestation du non-duel implique une trinité. L'Unité n'apparaît que lorsqu'on veut considérer globalement comme un tout, les trois aspects de la Trinité et leurs natures ou puissances respectives ainsi que le substrat qu'est l'Immensité qui elle-même est au-delà du nombre. La notion de l'Unité divine semble bien être une fiction, une construction mentale, sorte de projection par l'être vivant de sa notion du moi dans le complexe causal, la création d'un dieu à l'image de l'homme. « Dieu (Ishvara) devient une individualité

particulière dans laquelle ne se trouveraient pas de traces de douleur ou de désir et qui ne serait pas affectée par ses propres actions. » (*Yoga-sûtra*-s, 1, 24.)

Cette unité imaginaire de la personne divine, reflet du manifesté, est une illusion, tout comme est illusoire l'unité de la personne humaine qui n'est en fait qu'un nœud temporaire liant ensemble diverses facultés. La notion même d'un « Dieu » conduit immédiatement à un nouveau dualisme, à une distinction entre le Créateur et le créé. L'Unité divine ne peut être envisagée que comme collective dans le sens où une famille forme une unité. En fait, du point de vue de la numérologie le *un* est toujours une somme, une résultante, jamais un point de départ. Lorsque nous voulons avoir des rapports avec une famille, nous nous apercevons que cela n'est pas possible, nous avons à faire face à la personnalité de chaque membre séparément ou ensemble. Il en est de même dans l'ordre de la manifestation comme dans celui de la réalisation; c'est de la Trinité et de la multiplicité qui en dérive, que nous pouvons avoir une expérience, jamais de leur unité fictive. Dans toute forme de rituel, de prière, d'expérience mystique, l'homme peut approcher seulement de l'un des multiples aspects manifestés, de l'un des dieux innombrables. Il ne peut jamais atteindre l'Immensité indéterminée qui, de toutes manières, ne pourrait lui apporter d'autre réconfort que celui de la non-existence.

L'unité et l'interdépendance des trois tendances fondamentales, considérées comme une seule entité, est appelée *Ishvara*, le Seigneur. C'est de cette notion qu'est apparemment dérivée l'idée simplifiée que les monistes ont du divin. Le Seigneur représente l'état d'équilibre des trois tendances et en tant que tel correspond à l'état neutre de l'Illusion.

Dans les textes religieux, le Seigneur (Ishvara) est appelé *Bhagavân* (le Tout-Puissant). Ce mot voulait probablement

dire, à l'origine, « celui qui a droit à une part » et s'appliquait à ceux qui avaient droit à une part entière des biens de la tribu. Le mot devint une appellation polie envers toute personne respectable et aussi envers les dieux. C'est ainsi qu'on s'adresse encore aujourd'hui aux saints ou aux sages. Le sens classique donné au mot est « celui qui possède les six pouvoirs (bhaga) ». D'après le *Vishnu purâna* (6, 5, 74-76).

« Les six pouvoirs, splendeur (aishvarya), perfection (dharma), gloire (yasha), beauté (shrî), savoir (jñâna) et détachement (vairâgya) sont appelés *bhaga*. L'Être immuable que représente la syllabe *va* est le nom que l'on donne à la notion que tous les êtres sont établis dans le Soi universel qui lui-même est établi dans tous les êtres.

« O Maitreya! C'est ainsi que le grand nom *Bhagavân* représente justement l'Être qui est l'Immensité suprême, le divin resplendissant à l'intérieur de toute chose, et nul autre.

« Celui qui comprend l'ascension et la dégradation, l'allée et la venue, la sagesse et l'ignorance de tous les êtres est appelé *Bhagavân.* » (*Vishnu Purâna*, 6, 5, 78.)

Un seul dieu, la vie

La *Brihad-âranyaka Upanishad* (3, 4, 1) parle du souffle-vital (prâna), le principe de la vie, comme de l'âme des dieux. Sans la vie il ne saurait y avoir de perception individuelle, pas de témoin et par conséquent rien qui donne la réalité à l'apparence de la manifestation cosmique. La vie est la manifestation de l' « Existence » envisagée comme « la forme propre de la réalité et de la connaissance infinies » (satya-jñânânanta-svarûpa). Elle est donc le seul Être suprême.

Chaque phrase des Veda-s peut être interprétée comme

glorifiant directement ou indirectement la vie. Tous les dieux ont leur part d'existence. Les noms des divinités sont des noms de la vie [1].

Les rapports de « Dieu » et de l'Univers

Si nous acceptons d'employer le terme « Dieu » (étymologiquement « ce qui brille ») pour représenter la source des formes subtiles et supra mentales dont dépendent les sphères du physique, du mental et de l'intellectuel que nous percevons ou croyons percevoir, nous découvrirons que les rapports de ce « Dieu » avec le monde peuvent se présenter de six manières qui sont : *a*) Dieu est dans le monde; *b*) le monde est en Dieu; *c*) le monde est « Dieu » ou « Dieu » est le monde; *d*) le monde et « Dieu » sont distincts; *e*) « Dieu » est distinct du monde mais le monde n'est pas distinct de Dieu; *f*) il est impossible de déterminer si le monde est distinct de « Dieu » ou non.

Nous pouvons remplacer le mot « Dieu » par le mot « cause » ou tout autre mot qui convienne à nos habitudes mentales et nous verrons que cette définition couvre les principales possibilités de rapports. Le fait que ces différents rapports peuvent coexister est illustré en termes de fil et de tissu :

a) Il y a du fil dans le tissu; *b*) le tissu est dans le fil (sa nature et son existence dépendent entièrement du fil); *c*) le tissu est fil; *d*) pourtant le tissu est différent du fil; *e*) le fil existe en dehors du tissu, mais non pas le tissu sans le fil; *f*) nul ne peut dire si le fil et le tissu sont distincts ou non.

De ces diverses conceptions du divin sont dérivées différentes approches qui sont toutes valables bien qu'elles

1. Dans le langage chrétien « esprit » comme « âme » viennent de racines exprimant le souffle, la vie. Le mot « Dieu » (div) veut simplement dire resplendissant.

puissent sembler contradictoires. Ces diverses approches sont la base des différentes formes de religion et des diverses théologies et philosophies.

Le Verbe originel

La parole a le pouvoir d'évoquer des images et des idées. Le processus par lequel une pensée, d'abord indistincte, devient peu à peu définie et s'extériorise, est semblable au processus par lequel la pensée divine devient l'univers. La différence est seulement une différence de degré. Si notre pouvoir de pensée et d'expression était plus fort, les choses que nous évoquons par la parole apparaîtraient réellement. Avec nos pouvoirs limités, c'est seulement leur image éphémère qui paraît. La parole, le verbe, peut très bien être considérée comme l'origine de toutes les apparences. Le Cosmos est l'expression, la formulation d'une dée, une parole matérialisée. Le Créateur est le Verbe originel, l'Immensité de la Parole (Shabda-Brahman).

Le processus de la manifestation de la parole comme de l'univers est par quatre degrés successifs. D'abord dans le substrat indifférencié de la pensée, une intention, une tendance apparaît. Peu à peu cette intention prend une forme définie. Nous pouvons « voir » l'idée bien qu'elle ne soit pas encore liée à une forme verbale et que nous cherchions des mots pour l'exprimer. C'est le second degré de la manifestation de la pensée. Nous trouvons ensuite des mots qui peuvent servir de véhicule à l'idée. Cette formulation de l'idée en termes de mots dans le silence de l'esprit est le troisième degré. Le quatrième degré est la manifestation de l'idée en termes de sons perceptibles. Ces quatre degrés sont appelés les quatre formes du Verbe.

« Le lieu [où l'idée se forme], l'instrument [qui permet sa manifestation], la première tendance [vers l'idée], la conscience s'éclairant elle-même et dans laquelle n'existe

pas encore de division en mots, forment le Verbe-transcendant (parâ-vâk).

« La première impulsion mentale, comme une pousse jaillissant d'une semence invisible, constitue le Verbe-visualisé (Pashyantî).

« Le son-potentiel qui deviendra le véhicule de l'idée est le Verbe-intermédiaire (Madhyamâ). [L'idée prend une forme verbale silencieuse.]

« Le son extériorisé sous la forme de syllabes articulées est le Verbe-manifesté (vaikharî). » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, Siddhânta, vol V.)

Selon Mallinâtha : « *Vaikharî* manifeste la parole, *Madhyamâ* est perçue par la pensée, *Pashyantî* éclaire l'idée, le Verbe-transcendant (Pârâ) s'identifie à l'Immensité causale non différenciée. »

« Seule la forme extérieure de la connaissance peut être transmise par le Verbe-manifesté qui est une forme valable de la connaissance, mais une forme approximative et périssable. » (Yogatrayânanda. *Râmâvatâra kathâ*, p. 34.)

Dans le monde extérieur, la manifestation visible du Verbe-causal n'est que l'aspect périssable de la création.

« Les trois degrés inférieurs de la manifestation sont symbolisés par les trois côtés d'un triangle qui représente la pensée divine, la source de l'existence. Ces trois côtés sont le pouvoir-de-vouloir (icchâ-shakti), le pouvoir-de-savoir (jñâna-shakti) et le pouvoir d'agir (kriyâ-shakti), appelés aussi Intention, Formulation et Expression. [Nous verrons qu'il s'agit ici d'un aspect des trois tendances personnifiées en Shiva, Vis*hn*u et Brahmâ.]

« Le centre du triangle, la notion indifférenciée, assimilée à *Parâ vâk*, le Verbe-transcendant, est le quatrième degré, le plan du non-manifesté. Ce triangle avec son centre devient un symbole parfait de « Dieu » (Ishvara), conçu comme l'Immensité de la parole (Shabda-brahman) ou

principe-du-Verbe (Vâk-tattva). » (Râmachandra Shankara Takkî, *Parâ aur aparâ Shakti*, Kalyâna, Shakti anka, p. 477.)

La théorie du Verbe-créateur et du Verbe-révélé ou Veda est dérivée de cette conception de la manifestation des idées. La réalisation du principe du Verbe en remontant le long de la voie de sa manifestation est l'une des pratiques fondamentales du yoga.

Plus nous allons vers l'intérieur dans notre recherche du Verbe-causal, plus le sens du langage devient profond. Au bout de notre recherche nous arrivons à la première manifestation du langage articulé qui est le monosyllabe AUM [1] qui inclut tous les sons et tous les sens de toutes les langues. AUM est la semence de laquelle le langage est issu; c'est la graine qui contient la totalité du savoir. Les quatre Veda-s sont seulement les commentaires de cette syllabe au sens infini qui forme le quatrième niveau, le niveau non manifesté de la révélation, au-delà des niveaux physique, subtil et causal.

« AUM est la syllabe unique et éternelle dont tout ce qui existe est un développement. Le passé, le présent, le futur sont tous inclus dans ce son unique et tout ce qui existe au-delà des trois formes du temps est aussi impliqué en lui. » (*Mândûkya Upanishad*, 1, 1.)

« AUM représente l'unité indestructible, l'Immensité. Celui, qui, son esprit fixé sur moi, abandonne son corps et quitte ce monde en murmurant cette syllabe, atteint le but suprême de sa destinée. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 8, 13.)

« Le rapport des choses, ô Roi! est connu seulement par la parole. La science-des-mètres (le *Rig*-Veda), la science-des-contenus (le Yajur-Veda), la science-des-développements (le Sâma-Veda), la science-des-correspon-

1. Le son AUM est formé de la gutturale A, la labiale U et la cérébrale M, formant un triangle qui délimite physiquement toutes les possibilités d'articulation.

dances-subtiles (l'Atharva-Veda) ou [science magique], des Angirasa-s, l'histoire, les mythes, les sciences, les connaissances ésotériques, les hymnes, les proverbes, les commentaires et l'exégèse, les rites d'offrande et de sacrifice, le manger et le boire, ce monde et l'autre, et tous les êtres qu'ils contiennent sont révélés par la parole. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 4, 1-2.)

Nous retrouverons de nouveau la théorie de la manifestation du Verbe dans la philosophie shivaïte, et aussi dans la description des divers aspects de Shiva, du Verbe-divinisé et des formules-mentales (mantras).

Dangers de la métaphysique appliquée

Bien que certaines *Upanishad-s* utilisent les noms des divers continus comme des expressions presque équivalentes, leur unité possible n'est qu'une pure spéculation, qu'une projection dans la sphère cosmique de l'individualité égocentrique de l'homme. Nous imaginons qu'à l'autre bout de la hiérarchie cosmique, il peut exister une entité qui contient tout, qui peut dire « je » et qui peut considérer tous les dieux et toutes les sphères comme faisant partie d'elle-même. Cette spéculation, qu'il ne sera jamais possible de vérifier, doit être considérée comme une abstraction sans aucune connexion possible avec la sphère de l'action. La théorie des substrats reste donc un sujet ésotérique réservé à ceux qui sont capables de jouer avec les idées sans essayer de les mettre en pratique.

« En vérité un père peut enseigner ce qu'est l'Immensité à son fils aîné ou à un élève dévoué mais à nul autre. » (*Chândogya Upanishad*, 3, 11.)

La théorie des substrats et celle de l'Unité divine ont toujours été considérées par les anciens hindous comme dangereuses lorsqu'on veut les appliquer à la religion et à la morale parce que leur expression, étant sur le plan

physique nécessairement inexacte, mène inévitablement à des absurdités. Les notions purement métaphysiques ne peuvent trouver d'application sur le plan pratique de la religion.

Les efforts pour introduire la notion abstraite de l'Unité divine dans la sphère religieuse et les règles de conduite humaine font partie de ce que les hindous appellent *anadhikâra-vedânta*, « les fins de la connaissance vues par les [gens] non qualifiés ».

L'exemple classique du genre d'absurdités auxquelles les utilisations puériles de notions abstraites peuvent conduire est le suivant : « Tous les êtres font partie du Soi, leur différence est purement illusoire, il n'y a donc pas de différence entre une mère, une épouse et une fille, nous pouvons donc nous comporter avec toutes les trois de la même manière. » Dans ce cas, nous remarquons aisément l'absurdité du raisonnement mais appliqué dans d'autres catégories, nous avons tendance à l'accepter. Une grande partie des sectes religieuses modernes, en Inde comme ailleurs, basent toutes leurs doctrines sur des confusions de plans. La plupart des théories politiques et sociales de notre époque emploient des raisonnements tout aussi absurdes. Presque chaque fois que l'homme moderne parle de « Dieu », sa pensée paraît au lettré hindou, inexacte, confuse et sacrilège.

III

L'ÊTRE-COSMIQUE

Macrocosme et microcosme

Lorsqu'on identifie l'Univers à l'Être-cosmique, il ne s'agit évidemment pas seulement de l'univers physique mais de la totalité des principes universels, de l'univers intégral avec sa pensée, ses énergies directrices, les lois qui règlent son développement et la conscience qui précède son apparition. Le monde des formes perceptibles ne constitue pas plus l'univers entier que les membres et les organes physiques du corps ne constituent la totalité de l'homme.

« Ceux qui ne voient dans le Soleil qu'une sphère et ignorent la vie qui l'anime, ceux qui voient le Ciel et la Terre comme deux mondes et ne savent rien de la conscience qui les régit, possèdent de l'univers une connaissance bien limitée. Une science qui n'étudie que la partie inerte des choses et n'atteint pas la vie qui les anime, la conscience qui les habite, est incomplète et ne mène pas à une compréhension réelle et durable de leur nature. » (Vijayânanda Tripâthi, *Devatâ-tattva*, Sanmârga, vol. III, p. 682.)

Il existe une vie intérieure, une conscience cachée qui régit chaque aspect de l'existence, chaque forme de la

nature. Des divinités diverses, qui sont des aspects de la Conscience cosmique, gouvernent les mouvements des astres aussi bien que les fonctions de notre corps. La technique d'introspection, connue sous le nom de *yoga*, semble avoir été un instrument utile pour la découverte du monde cosmique. Toutefois le *yogi* n'est pas d'ordinaire capable de traduire sa vision par des mots. L'obstacle qu'il rencontre lorsqu'il cherche à décrire le Cosmos dont il a eu la vision n'est pas une difficulté d'expérience autant qu'une difficulté d'expression.

Dans l'état d'identification supra sensible atteint par les pratiques du *yoga*, l'adepte peut passivement percevoir des mondes différents du nôtre, plus vastes ou plus ténus, mais il n'a pas nécessairement la capacité de donner une forme mentale ou de décrire à l'aide de symboles verbaux basés sur des expériences humaines, des choses pour lesquelles il n'a pas d'éléments de comparaison. Emprisonné dans son corps, l'homme ne possède pas d'autre système de référence que les impressions que ses sens et son cerveau lui communiquent. Pourtant les impressions des sens sont discontinues et trompeuses. Seul son univers intérieur est réellement accessible à l'homme. C'est seulement par analogie avec ses propres formes que l'esprit peut décrire ce qui s'étend au-delà de ses limites. Le monde extérieur n'est qu'un reflet dont la réalité réside dans le miroir qui le reflète. C'est pourquoi la formulation de la connaissance n'est possible que dans les limites où celui qui cherche à l'exprimer possède d'abord une connaissance articulée de lui-même.

A cause de cette limitation de tout savoir dans les limites de la connaissance que celui qui cherche à savoir a de lui-même, il semble qu'il y ait, à chaque niveau de la connaissance, une équivalence absolue entre la structure de l'homme lui-même et la structure de l'univers tel que l'homme le perçoit ou le conçoit. Il est donc légitime de comparer

l'univers à un homme immense avec un corps, des facultés et un esprit qui le dirige. Les *Upanishad-s* décrivent donc l'Être-cosmique comme un homme avec des yeux et des oreilles, une pensée et un souffle vital. Ceci peut n'être qu'une analogie mais nous n'avons aucun moyen d'en établir une plus justifiée. Par ailleurs nous pouvons décrire notre propre forme vivante comme un univers minuscule et trouver en nous-mêmes le soleil, la lune, la terre, les éléments. Toute conception que nous pouvons avoir de l'homme et de l'univers n'est qu'un reflet mutuel de l'un sur l'autre.

L'homme est appelé l'univers-divisé (vya*sh*ti) ou microcosme (k*sh*udra-brahmâ*nd*a) (mot à mot : l'œuf minuscule de l'Immensité), tandis que l'Être-cosmique est l'univers-total (sama*sh*ti), le macrocosme ou « œuf de l'Immensité » (brahmâ*nd*a). L'homme et l'univers apparaissent comme deux êtres parallèles et similaires. Les Veda-s, selon l'interprétation traditionnelle, les comparent à une paire d'oiseaux :

« Deux oiseaux, bien ailés, amis inséparables, vivent côte à côte sur un même arbre (l'Univers). L'un d'eux (l'être individuel) mange le fruit [de l'action], l'autre (l'être universel) regarde mais ne mange point. » (Ri*g* *Veda*, 1, 174, 20; *Mundaka upanishad*, 3, 1, 1; *Shvetâshvatara Upanishad*, 4, 8.)

Comme l'Être universel, l'être individuel est éternel, « jamais-né, immortel, perpétuel, ancien, il n'est pas tué quand le corps est détruit ». (*Bhagavad-Gîtâ*, 2, 20.)

Le corps de l'homme est « une ville aux onze portes dans laquelle réside le conscient sans-défaut, le non-né. Celui qui gouverne sa ville ignore la souffrance et atteint la libération, lorsqu'il la quitte ». (*Katha Upanishad*, 5, 1.)

L'homme, vu par lui-même, occupe une place centrale dans la création, car il est le seul être moralement responsable de ses actions, une responsabilité qui n'incombe ni

aux dieux, ni aux bêtes. L'état d'homme est donc la matrice de l'action (karma-yoni). Les actes et les pensées de l'homme ont une puissance créatrice similaire à celle des actes et des pensées divins. En ce sens également l'homme ressemble à l'Être-cosmique. « Je suis ce qu'il est. Il est ce que je suis. » (*Bhagavad-Gītā*, 9, 29.)

Tous les degrés supérieurs de l'Être peuvent être atteints à travers l'un ou l'autre des deux ordres parallèles de la manifestation, le macrocosme et le microcosme : « Ce qui est ici est là, ce qui est là est ici, il erre de mort en mort celui qui voit une différence. » (*Katha Upanishad*, 4, 10.)

L'Être-cosmique, totalité de tous les êtres, est lui-même un être. Les éléments qui le constituent, son intellect, son esprit, sont semblables à ceux des êtres individuels. Lui aussi meurt et renaît. Il est l'Univers; l'Univers est sa forme. L'Être-cosmique n'est pas un dieu personnel qui crée de rien. Il crée parce que créer est sa nature, sa vie, son fonctionnement, tout à fait comme notre corps crée des corpuscules sanguins, des cheveux, des secrétions diverses et digère des formes de vie pour en former d'autres.

Comme une araignée qui crache et ravale son fil,
comme les plantes qui croissent sur la terre,
comme les cheveux et les poils qui poussent sur le corps,
tout, ici-bas, sort de l'Impérissable.

(*Mundaka Upanishad*, 1, 1, 7.)

Du point de vue de l'homme, la manifestation de l'Être-cosmique semble avoir lieu dans trois ordres distincts mais pourtant en rapport l'un avec l'autre. L'un de ces ordres est l'ordre successif impliquant une forme de durée, le second est un ordre locatif impliquant une forme d'espace, le troisième est un ordre perceptif impliquant des degrés de conscience et par conséquent des plans différents de manifestation.

La durée cosmique

La Personne-cosmique, *Purusha*, est l'aspect mâle, inactif, d'une dualité. C'est par sa contrepartie active ou femelle, appelée Nature (Prak*r*iti), que la Personne se manifeste. Personne et Nature sont des compléments inséparables, et toute forme de manifestation porte la signature de cette dualité.

Une personne est une entité dont l'unité subsiste à travers les diverses phases de son développement. La Personne, *Purusha*, dépend par conséquent du substrat du temps.

Du point de vue de la durée, l'Être-total, ou Tout-cosmique peut être envisagé sur trois plans qui sont appelés l'Impermanent, le Permanent et l'Immuable. L'Impermanent comprend les mondes physique et subtil. Le Permanent représente les lois invariables qui régissent l'apparence, l'existence et la fin de l'Impermanent. L'Immuable est le substrat au-delà de la manifestation, au-delà du changement, au-delà de l'existence particularisée.

L'aspect impermanent de l'Être-cosmique est appelé la Personne-destructible (k*sh*ara-puru*sh*a); l'aspect permanent est la Personne-indestructible (ak*sh*ara-puru*sh*a); le substrat est la Personne-immuable (avyaya-puru*sh*a). C'est à ces trois niveaux de la Personne qu'appartiennent les trois éléments constituant tout être vivant qui sont : substance (artha), activité (kriyâ) et perception (jñâna).

« La Personne-immuable est le milieu dans lequel se forme tout ce qui existe, mais elle reste elle-même au-delà de l'action, au-delà de la substance. Elle n'est ni le monde visible, ni son créateur, mais la source commune des deux, le point de départ des causes efficientes et immanentes de la manifestation. » (Giridhara Sharma Chaturvedi, *Shiva Mahimâ*, Kalyâna, *Shiva anka*, p. 46.)

« Ne pense pas à moi comme à leur créateur, je suis l'Immuable qui ne crée rien. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 4, 13.)

« Sur moi reposent tous les êtres. Je ne suis pas en eux, ni eux en moi. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 9, 4, 5.)

« Il n'est ni leur cause, ni leur effet. » (*Shvetâshvatâra Upanishad*, 6, 8.)

Le corps permanent des lois universelles par lesquelles sont régies toutes les formes de la manifestation est appelé la Personne-indestructible. C'est le cadre stable dans lequel l'univers se développe. Ce pouvoir qui décide du cours futur des planètes aussi bien que de la croissance des brins d'herbe avant qu'ils n'existent, peut être identifié à l'Énergie primordiale, au moteur universel ou Divinité-manifestée (Ishvara). Ce corps de lois invariables forme la nature-transcendante (parâ-prak*ri*ti) de la Personne-immuable, et on le représente comme son souffle-vital (prâ*n*a).

Tout effort pour comprendre la nature de l'Univers est une recherche de la Personne-indestructible. La simple observation de formes changeantes ne peut constituer la science véritable. La science est la perception des lois permanentes qui régissent leur évolution.

« Celui qui observe ce qui change ne perçoit pas la nature profonde des choses. Il est comme un enfant qui ne comprend rien. Seul l'homme qui sait voir peut comprendre. » (*Mahâbhârata*, 12, 214, 26.)

La Personne-indestructible est la force (bala) qui apparaît lorsque les énergies latentes de la Personne-immuable se groupent et forment un nœud. Ce nœud constitue la première individualité car toute individualité, tout moi, est un point dans lequel différentes formes d'énergies sont nouées ensemble. Du point de vue de la perception, par une inversion de perspective, nous avons la notion d'un pouvoir émanant d'un Soi (âtma-shakti) plutôt que d'un pouvoir possédant une individualité.

Ce pouvoir de la Personne-indestructible est la cause efficiente de l'univers. Il apparaît sur trois plans appelés :

Énergie, Vie et Action. Le pouvoir potentiel, c'est-à-dire le pouvoir latent qui existe dans l'état de sommeil profond, est l'Énergie; le pouvoir actif, c'est-à-dire le pouvoir prêt à agir, la tension qui existe dans la pensée et le rêve est la Vie (prâ*n*a); le pouvoir appliqué, c'est-à-dire la force employée dans l'état de veille, est l'Action (kriyâ). C'est pourquoi nous vivons en rêve mais n'agissons pas, nous existons dans l'état de sommeil profond mais ne vivons pas.

La Personne-indestructible peut être subdivisée en cinq éléments-constituants appelés l'Impulsion-interne, le Régent-intérieur, le Cœur, l'Impulsion-externe et le Moi-transmigrant.

L'Impulsion-interne (antashcara) est une tendance à s'exprimer, à se manifester. Elle correspond à la tendance orbitante et est donc un aspect de Brahmâ, de l'Être-immense.

Le Régent-intérieur (antaryamin) représente la force cosmique latente dans toutes les formes de l'existence. Il correspond à la tendance cohésive ou centripète et est donc un aspect de Vi*shn*u, l'Immanent.

Le Cœur (h*ri*daya) est le centre duquel émanent les lois naturelles qui régissent les choses. Il correspond à Indra, le Souverain-céleste.

L'Impulsion-externe (bahishcara), l'activité perceptible qui se trouve dans les corps-individuels (pi*nd*a), a la forme d'une combustion identifiée avec Agni, le Feu.

Le Moi-transmigrant (sûtrâtman) est la substance consumée par l'activité. Il est identifié à Soma, l'oblation, la semence, le combustible.

Ces trois derniers aspects de la Personne-indestructible pris ensemble sont appelés Maheshvara (le Grand-Dieu) ou Shiva (le Seigneur-du-sommeil). Ils représentent les formes de la tendance désintégrante ou centrifuge, *tamas*.

La forme transitoire de l'univers est la Personne-des-

tructible (*ksha*ra-puru*sha*). Cet aspect de l'Être-cosmique est aussi connu sous les noms de l'Evoluant (Vikâra) ou du Mobile (Jagat). Cet aspect qui représente la nature non transcendante (aparâ-prak*ri*ti) de la Personne-immuable se manifeste sous cinq formes : le Souffle-vital (Prâ*n*a), les Eaux-primordiales (Ap), le Verbe (Vâk), le Dévorant (Annada) et le Dévoré (Anna). Ces cinq formes de la Personne-destructible sont l'expression extérieure des cinq entités qui constituent la Personne-indestructible.

Le Souffle-vital est l'expression de l'Impulsion-interne, c'est-à-dire du Créateur Brahmâ, de la tendance orbitante qui crée le rythme.

Les Eaux-primordiales qui sont la substance immanente de toute substance apparente, sont l'expression de Vi*shn*u, l'Immanent.

Le Verbe est la manifestation du Cœur où réside la Loi personnifiée par Indra, le Souverain-céleste.

Le Dévorant est la manifestation de l'Impulsion-externe qui est le Feu (Agni).

Le Dévoré est l'expression du Moi-transmigrant ou monade-vivante qui est Soma, l'oblation, la victime, la semence-de-vie.

Nous reparlerons plus loin, à propos d'Agni et de Soma, de la conception de l'univers comme le dualisme du dévorant et du dévoré représentant le processus de toute existence.

La localisation cosmique

Du point de vue du lieu, l'Être-cosmique semble se manifester sur trois plans, dans trois ordres de choses correspondant aux divers circuits par lesquels il est perçu. Ces trois plans sont appelés : le plan céleste ou angélique (âdhidaivika), le plan individuel ou subtil (âdhyatma) et le plan des éléments ou plan sensoriel (âdhibhautika). Ces

trois plans co-existent et se pénètrent l'un l'autre. Chacun est divisé en cinq sphères (man*d*ala) concentriques.

SUR LE PLAN CÉLESTE LES CINQ SPHÈRES SONT :

1. *L'Auto-engendré (Svayambhu)*, qui est l'aspect créatif de la Personne-immuable.
2. *Le Souverain-suprême (Parameshthin)*, qui est la nature (prak*r*iti) de l'Auto-engendré.

Pris ensemble, ces deux principes constituent le Progéniteur (Prajâpati), équivalent au Maître-du-bétail (Pashupati) du shivaïsme.

3. *Le Soleil (Sûrya)*, origine de toute évolution, source de tout ce qui existe dans un univers donné, est le nom attribué au Principe igné, qui dévore tout.
4. *La Lune (Candra)*, fin de l'évolution, est le nom donné à l'oblation (Soma), le Dévoré, la substance dont se nourrit le principe igné, le Soleil.

Pris ensemble, le Soleil et la Lune constituent le sacrifice-cosmique, le principe même qui est la base de toute forme de vie. Le Soleil et la Lune forment l'équivalent spatial de la Personne-indestructible et correspondent aux rênes (pâsha) de la philosophie shivaïte.

5. *La Terre (Prithivî)*, est la substance, l'aspect spatial de la Personne-indestructible, le bétail (pashu) de la philosophie shivaïte.

Les sphères cosmiques sont alternativement de la nature d'Agni et de Soma, dévorantes ou dévorées. L'Auto-engendré est igné, le Souverain-suprême est donc consumé, le Soleil est igné, la Lune est consumée, la Terre est ignée.

Dans chacune des sphères l'un des cinq composants de la Personne-indestructible est prédominant et la sphère est appelée la demeure de cet aspect particulier.

Dans la sphère de l'Auto-engendré réside Brahmâ, le Créateur. Dans la sphère du Souverain-suprême réside Vi*sh*nu, l'Immanent. Dans la sphère solaire réside Indra, le Souverain-céleste. Dans la sphère terrestre réside Agni, Seigneur-du-Feu, et dans la sphère lunaire Soma, l'oblation, le combustible.

Chacune des sphères est l'émanation de la précédente. Dans l'ordre de la Création, la Lune est la dernière bien que du point de vue de la réintégration, le point de vue de l'homme, la sphère lunaire soit entre la Terre et le Soleil.

SUR LE PLAN INDIVIDUEL (ADHYATMIKA) LES CINQ SPHÈRES SONT :

1. *Le Non-manifesté (avyakta)*, qui est la conscience.
2. *Le Grand-principe (Mahat)*, qui est l'intellect.

Ces deux sphères qui sont les aspects de la Personne-immuable forment le Maître du bétail (Pashupati) qui contrôle le troupeau des vivants.

3. *La Perception-mentale (vijñâna).*
4. *La Perception-intuitive (prajñâna).*

Ces deux sphères qui sont les aspects de la Personne-indestructible forment les rênes par lesquelles sont contrôlés les êtres vivants.

5. *Le Corps (sharira)*, forme individuelle de la Personne-destructible, est le bétail.

SUR LE PLAN DES ÉLÉMENTS (ADHIBHAUTIKA) LES CINQ SPHÈRES SONT EN RAPPORT AVEC LES CINQ SPHÈRES DE PERCEPTION :

1. *La caverne (guha)* est l'espace dans lequel un univers particulier se développe. L'espace est une qualité de l'Ether (âkâsha). Là où existe l'Ether, l'espace et la

possibilité d'une localisation physique existent. C'est pourquoi l'Ether-espace est la première condition pour que la manifestation puisse avoir lieu.
C'est seulement dans l'Ether que les choses peuvent être appelées réelles (satya). La caverne, l'espace à l'intérieur du cœur, est le lieu où réside la conscience.

2. Les *Eaux-primordiales (Ap)* forment la substance causale dont la nature est celle de l'intellect. C'est le domaine de Varuna, la sphère des dieux, associée à l'élément air. La caverne et les Eaux-primordiales sont des aspects de la Personne-immuable, du Maître du bétail.
3. *La Clarté (jyoti)* est le principe de la vue, c'est-à-dire de la perception mentale, associée au Feu, le troisième élément.
4. *La Sensation (rasa)*, c'est-à-dire la perception émotionnelle ou physique, est le principe du sens du goût, connecté avec l'eau, le quatrième élément.
La perception mentale et la sensation, aspects de la Personne-indestructible, sont les rênes qui contrôlent la vie physique.
5. *La Semence-de-vie (amrita)*, c'est-à-dire la perpétuation de la vie ou immortalité physique, est la manifestation tangible de la Personne-destructible, sans cesse mourant et renaissant. Elle est liée à l'élément Terre, au sens de l'odorat et au plaisir physique.

La nature de la manifestation

Le premier plan de l'Univers se dessine dans une Conscience, dans une sphère de pensée abstraite. Il demeure non-manifesté, une idée pure, aussi longtemps qu'un centre indépendant de perception n'a pas été formé pour le percevoir comme une réalité. La manifestation implique l'existence d'un percepteur individuel indépen-

dant. Étant le point où s'unissent deux formes de conscience, ce percepteur indépendant représente nécessairement un état limite. La manifestation peut apparaître seulement dans un lieu défini, au point de jonction de deux formes de pensée, de deux ordres de choses. Il doit exister un moment où une chose va exister et n'a pas encore commencé d'exister, le point où elle apparaîtra doit exister avant qu'elle n'apparaisse. Elle doit avoir une position avant d'avoir une extension. Le premier instant, où le lieu dans lequel la manifestation va apparaître est déterminé par le premier contact du macrocosme et du microcosme mais où la forme manifestée n'a pas encore d'extension, est appelé le point-limite, le *bindu*. On peut tracer l'origine de toutes les formes de l'existence manifestée à un tel point-limite. Ce point dans lequel tous les développements futurs sont potentiellement impliqués est souvent confondu avec le Soi, l'*âtman*, dont il est la limite au rebord du manifesté.

Du point-limite est issu le Grand-principe (Mahat-tattva) ou Principe-transcendant-de-la-manifestation qui est l'intellect (buddhi) universel. Après le Grand-principe nous rencontrons une autre limite, le Principe-de-l'individualité (Aham tattva), première forme d'existence différenciée. C'est seulement alors que la pensée peut exister et fonctionner dans une conscience individuelle. De la pensée sortent successivement dans l'ordre de leur subtilité, tous les éléments ou sphères de perception. C'est pourquoi les *Upanishad-s* expliquent :

« *Au-delà des sens sont leurs objets,*
Au-delà des objets des sens est le mental (manas),
Au-delà du mental est l'intellect (buddhi),
Au-delà de l'intellect est le Soi-transcendant ou point-limite,
Au-delà du Transcendant est le Non-manifesté (Avyakta),
Au-delà du Non-manifesté est la Personne.

Il n'est rien au-delà de la Personne.
Là est la limite, le point le plus élevé que nous puissions
[atteindre. »

(*Katha Upanishad*, 3, 10-11.)

L'apparition de l'Univers

Suivant cette hiérarchie, la naissance de l'Univers peut être comparée à la croissance d'une plante.

« Le premier état, la semence endormie, est la potentialité appelée Mâyâ, le pouvoir d'illusion. Le Non-manifesté (Avyakta) est l'état de potentialité germinative (ucchûnâvasthâ), intermédiaire entre la semence et le germe, qui a lieu lorsque la semence se prépare à germer sous l'influence de la chaleur et de l'humidité. Lorsque la semence a germé, c'est l'état-résultant (kâryâvasthâ) qui inclut tous les développements à partir du point-limite.

« Dans l'homme nous pouvons considérer l'état de sommeil comme la semence; le conscient encore dépourvu de faculté analytique comme le Grand-principe ou le principe universel de manifestation. C'est en partant de ce principe et du Principe de l'individualité qui en dérive, que se développe la multiplicité du monde perceptible résultant. » (Karapâtrî, *Aham-artha aur âtmâ*, Siddhânta, vol. II, p. 67.)

Le Non-manifesté (la conscience), le Grand-principe (l'intellect) et le Principe de l'individualité pris ensemble forment le corps-subtil de l'Homme-universel.

Lorsque ces entités partout présentes se nouent ensemble en un point particulier, elles constituent une individualité. Si la totalité des entités est prise dans ce nœud, l'individualité résultante est un univers; si une fraction seulement est impliquée, le nœud constitue un être individuel, un microcosme. L'être individuel est donc une réplique exacte de l'Être-universel. L'âme ou Soi individuel est un fragment de l'âme universelle, etc. Le corps lui aussi

et le mental, organe de la pensée, font partie de la substance et du mental universels. Chacun de ces éléments retourne à sa propre substance lorsque le nœud se défait et l'être individuel cesse d'exister. Sa matière retourne à la matière, sa pensée à la pensée universelle, ses facultés aux facultés universelles, etc., dont elles n'avaient jamais, en fait, été réellement séparées.

Le nœud de l'individualité peut toutefois se défaire progressivement, par degrés. Lorsque les enveloppes les plus extérieures disparaissent, certains des éléments subtils peuvent rester associés pour un temps. C'est ainsi que sont formés les corps transmigrants, les parties de l'être vivant qui restent ensemble et en existence en une unité individuelle après la mort physique. Ces corps transmigrants peuvent de nouveau former un nœud avec la matière corporelle et connaître ainsi une nouvelle naissance ou ils peuvent au contraire se dissocier de plus en plus et ceci les conduit à la libération finale dans laquelle l'être individuel cesse complètement d'exister et se dissout dans l'Être-universel qui se résout lui-même dans le Non-être.

« Les rivières qui courent vers l'Océan disparaissent quand elles l'atteignent, leur nom et leur forme cessent d'exister et elles sont appelées seulement l'Océan. De même le spectateur individuel, formé de seize composants, disparaît lorsqu'il atteint la Personne. Son nom et sa forme sont détruits et il est appelé seulement « la Personne » indivisible et immortelle. C'est pourquoi les Écritures nous disent :

« Sache que celui en qui tous les composants sont bien fixés
« comme des rayons dans le moyeu d'une roue
« est la Personne qu'il faut connaître.
« La connaissant tu ne crains plus la mort. »

(Prashna Upanishad, 6, 5-6.)

La Conscience cosmique

Du point de vue de la conscience, l'Être-cosmique a une triple forme, causale, subtile et physique. Ces trois formes correspondent aux trois tendances fondamentales et sont donc un équivalent cosmologique de la Trinité.

Toute forme de manifestation a nécessairement un aspect causal, un aspect subtil et un aspect physique. L'aspect causal est non manifesté et ne peut donc être distingué du substrat. On l'appelle l'Être-conscient ou l'Être-de-connaissance. Il est formé de *tamas*, la tendance désintégrante, et est réalisé dans l'état de sommeil-profond.

L'aspect subtil est actif. Sa nature est l'intellect (buddhi). Il provient de *sattva*, la tendance cohésive ou centripète et il est réalisé dans l'état de rêve.

L'aspect physique, qui inclut le mental et dont toute matière est la forme, provient de *rajas*, la tendance orbitante réalisée dans l'état de veille.

Dans l'Être-cosmique, le corps physique, somme de tous les corps physiques, est appelé le Glorieux (Virât) et forme l'univers perceptible. Il est gouverné par Brahmâ, le Seigneur-de-l'immensité.

Le corps subtil de l'Être-cosmique, somme de tous les corps subtils, est appelé l'Embryon-d'or (Hira*n*ya garbha). Il est gouverné par Vi*sh*n*u, l'Immanent.

Le corps causal de l'Être-cosmique est appelé l'Omniscient (Sarvajña). Il est gouverné par Shiva, le Seigneur-du-sommeil.

Ces divisions du macrocosme correspondent à celles du microcosme. L'être-vivant (jîva) individuel, tel qu'il est perçu dans l'état de veille comme un corps physique individuel, est appelé l'Enveloppe (vishva). En tant que corps subtil individuel perçu dans l'état de rêve, l'être-vivant est l'Igné (taijas). En tant que corps causal individuel il est le Conscient (prajña) ou le Non-manifesté

(avyâk*ri*ta), perçu dans l'état de sommeil-profond.

Dans l'état de sommeil-profond, l'Être-universel et l'être individuel ne sont pas réellement distincts. Ils se dissolvent dans le substrat commun, dans la pure jouissance, la félicité totale. Il n'y a donc pas de différence réelle entre l'Omniscient et le Conscient (sarvajña et prajña). Le macrocosme et le microcosme sont ici un. On peut atteindre cet état profond de l'être à l'aide des techniques du *yoga* qui réduisent au silence toutes les activités du mental. Cette unité n'est toutefois qu'une unité d'expérience. Même unies, la conscience individuelle et la conscience universelle restent différenciées, autrement tout retour serait impossible. Le niveau de la conscience universelle qui reste au-delà de l'atteinte des consciences individuelles est appelé le quatrième degré, le degré non-manifesté de la conscience.

Toute existence est conditionnée par les trois tendances fondamentales de la Nature et les trois dieux qui en sont les personnifications. Du point de vue de la conscience qui est celui de la libération, *tamas*, c'est-à-dire Shiva, est le degré le plus abstrait, le plus élevé, et *rajas*, c'est-à-dire Brahmâ, le plus concret, le plus manifesté, le plus bas.

Du point de vue de la localisation, qui est celui de la création, *rajas* (Brahmâ) est la tendance causale, *tamas* (Shiva) la tendance la plus matérielle, la plus basse. *Sattva* (Vi*sh*nu) est dans tous les cas le degré intermédiaire. La durée agit dans une autre dimension à travers la localisation et la conscience.

Durée	*Localisation* ↓	*Conscience* ↑
→	Rajas	Tamas
Rajas, Sattva, Tamas	Sattva	Sattva
	Tamas	Rajas

Nous pouvons ainsi réaliser que la création et la libération sont des processus contraires dépendant, sur tous les plans, de la durée.

Les coordonnées de la durée et de la localisation ne sont pas toujours au même niveau de manifestation. Ainsi *prâna*, la vie, qui est une forme de l'Impermanent du point de vue de la durée, est en rapport avec l'Auto-engendré, le Non-manifesté, la Caverne, qui sont des formes du permanent du point de vue de la localisation.

A cause de cette ambivalence dans la nature de toutes choses, les contacts sont rendus possibles entre les divers ordres d'être. Nous pouvons atteindre le Principe-de-la-durée à travers les rites, le Principe-de-la-conscience par l'introspection, le Principe-de-la-localisation par l'évolution de la vie. Mais, à tous les niveaux, nous pouvons à travers un aspect plus manifesté, plus perceptible du monde des formes, atteindre les aspects plus subtils, moins matérialisés.

La personnification et la description de l'Être-cosmique

Virât, le Glorieux, la forme perceptible de l'Être-cosmique est l'entité visée par toutes les tentatives de représentation du Divin. Il existe de nombreuses descriptions de l'Être-cosmique dans sa totalité ou dans ses manifestations. Les *Upanishad-s* le décrivent comme un gigantesque microcosme.

« Il a, en vérité, des yeux partout, des bouches partout, des bras partout, des pieds partout. Il est le Progéniteur, le Seigneur unique. Il soutient de ses bras le Ciel et la Terre qui s'effondrent. » (*Shevetâshvatâra Upanishad*, 3, 3; *Mahâ-nârâyana Upanishad*, 1, 14.)

« Dans cet homme universel les trois mondes apparaissent. On dit du monde terrestre supportant tout qu'il forme ses pieds. Parce que la plus haute, la voûte-céleste

(dyu-loka) est appelée sa tête. La sphère de l'espace, à cause de sa profondeur, est son nombril. Le Soleil, d'où vient la vision, est son œil. L'air est sa narine; les directions sont ses oreilles; le Progéniteur (Prajâpati) est son organe de procréation; le Dieu-de-la-mort (Yama) est son sourcil; la destruction, son anus. Les gardiens-du-monde (loka-pâla), régents des huit directions, sont ses bras, la Lune est son esprit; la honte sa lèvre supérieure et l'envie sa lèvre inférieure. Ses dents forment le clair de lune; son sourire est l'illusion, ses poils tout ce qui pousse sur la Terre. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, Siddhânta, vol. V, p. 73.)

Les principaux dieux védiques qui gouvernent les diverses régions du corps cosmique, commandent aussi les diverses parties du corps humain.

« Mitra, l'esprit du jour, est son souffle aspirant (prâ*n*a),

« Varu*n*a, l'esprit de la nuit, est son souffle expulsant (âpâna),

« Aryaman, qui personnifie le Soleil, est son œil,

« Indra est sa force [son bras],

« Br*i*haspati [précepteur des dieux] est son intelligence et sa parole,

« Vi*sh*nu, l'Immanent, aux grandes enjambées, forme [les directions de l'espace et] ses pieds. » (Shankarâcârya, Commentaire de la *Taittirîya Upanishad*, 1, 1.)

« De son souffle [jaillissent] les Veda-s; de sa vue, les cinq éléments; de son sourire, tout l'univers animé et inanimé; de son sommeil, la destruction totale. » (Bhâmati, Commentaire du *Brahmasûtra-bhâshya* de Shankara, 1, 1, 1.)

Dans la *Bhagavad-Gîtâ*, Arjuna a la vision de Vi*sh*nu personnifiant l'Être-cosmique, somme de toute existence, de toute vie, de toute mort.

« Il avait des visages sans nombre, des yeux sans nombre, des formes innombrables, surprenantes, couvertes d'orne-

ments divins. Il avait des mains innombrables qui brandissaient des armes menaçantes.

« Il portait des guirlandes de fleurs du paradis, était oint de parfums exquis, couvert de vêtements splendides.

« Cet Homme-universel rassemblait dans sa forme sublime et immortelle, tout ce qui semble merveilleux.

« Un millier de soleils divins apparaissant soudain ensemble n'auraient pu approcher par leur splendeur l'éclat de cette grande âme.

« Frappé d'étonnement, les cheveux hérissés, le Conquérant-de-la-richesse se prosterna devant l'Être divin et il lui parla les mains jointes :

« Resplendissant! Je vois en ta personne
« tous les dieux assemblés ainsi que tous les êtres.
« Je vois le Créateur sur son lotus,
« le roi du ciel, les sages, les serpents célestes.
« Je ne vois à ta forme, ni début, ni centre, ni fin.
« Ta force est sans égale et tes bras sont sans nombre.
« Tes yeux sont le Soleil et la Lune
« et je puis discerner ton visage de gloire,
« brûlant les mondes de ses rayons de flammes
« comme le feu sacré dévore les victimes.
« Bras puissant! Ta forme m'apparaît immense
« avec tous ces membres et ces yeux,
« tous ces visages, toutes ces formes, tous ces ventres et ces dents [terribles.

« En te voyant les mondes tremblent
« et je tremble moi-même.
« Être-immanent! Te contemplant plus haut que la voûte céleste,
« resplendissant, multicolore, les mâchoires ouvertes,
« les yeux étincelants, mon esprit est troublé.
« Je perds et le courage et le calme du cœur.
« Je puis voir tes mâchoires et tes dents aiguisées
« luisant comme les flammes du Temps.

« Je ne sais où je suis, je ne puis retrouver mon calme.
« Aie pitié de moi ! Roi des dieux.
« Tu es le refuge des mondes.

« Je vois parmi les autres rois
« les fils de Dhritarâshtra
« et Bhîshma et Drona et [Karna] le fils du cocher
« et tous ces fiers guerriers de notre bord,
« s'élancer dans ta bouche effrayante
« aux dents terribles.
« Et je vois leurs têtes broyées
« qui adhèrent encore à tes dents.
« Je regarde tous ces héros s'élancer dans tes bouches brûlantes
« comme des fleuves s'élancent vers la mer
« de tout l'effort de leur courant.

« Comme les insectes qui volent
« de tout leur pouvoir vers les flammes des lampes
« pour y trouver la mort,
« les mondes roulent vers ta bouche
« comme s'ils désiraient leur fin.
« Être-immanent ! Tu saisis de tes dents rougies
« et dévores les sphères assemblées.
« Tes flammes répandues couvrent déjà le monde
« et le réduisent à néant.
« Tout-Puissant ! Forme terrifiante !
« Fais-moi connaître qui tu es.
« Je suis prosterné à tes pieds
« Sois pacifié ! Meilleur des dieux
« J'ai voulu voir ta forme vraie
« mais tes actes dépassent ma force de compréhension. »

(Bhagavad-Gîtâ, XI, 10-31.)

La structure de l'Univers

La structure de l'Univers peut être décrite sous le triple aspect de la durée, de la conscience et de la localisation.

LA STRUCTURE DU COSMOS SOUS L'ASPECT DE LA DURÉE

L'au-delà de l'Au-delà (Paratpâra) est l'Inconnaissable.

***

La Totalité (samashti) cosmique se manifeste sous l'aspect de la durée dans le *Soi-transcendant* (Paramâtman).

***

La Personne-immuable (Avyaya-purusha) correspondant au Progéniteur (Prajâpati) ou Maître-du-bétail (Pashupati) se manifeste, sous l'aspect de la durée, dans la Perception (jñâna) et l'au-delà-du-Temps (kâlâtita).

***

La Personne-indestructible (Akshara-purusha) ou *Permanent*, représentant les lois invariables de l'Univers et correspondant à la Divinité-manifestée (Ishvara), c'est-à-dire aux rênes qui guident le bétail, apparaît sous l'aspect de la durée, dans la Nature-transcendante (Parâ-prakriti), souffle-vital de la Personne-immuable, qui est son activité (kriyâ) et correspond à l'Éternité ou temps-indivisible-sans-limites (akhanda-kâla). La Nature transcendante se divise en trois entités qui sont appelées l'Action, la Vie et l'Énergie.

L'Action se manifeste comme l'Impulsion-interne (antashcara) correspondant à la tendance-orbitante (rajas) ou Brahmâ.

La Vie se manifeste comme le Régent-intérieur (Antaryamin) correspondant à la tendance-cohésive (sattva) ou Vish*n*u.

L'Énergie se manifeste sous trois aspects : 1° le cœur (h*r*idaya) correspondant à Indra le Souverain-céleste, 2° le Soi-transmigrant (sûtrâtman) correspondant à Soma (l'oblation) et 3° l'Impulsion-externe (bahi*sh*cara) correspondant à Agni (le feu dévorant). Ces trois aspects forment la tendance-désintégrante (tamas) représentée par le Souverain-suprême (Maheshvara) Shiva.

***

La Personne-destructible (K*sh*ara-puru*sh*a) ou *Impermanent* représente ce qui évolue (Vikâra), la forme changeante de l'Univers, c'est-à-dire le bétail (pashu, les êtres vivants) et le mobile (jagat, le monde des astres).

Elle se manifeste, sous l'aspect de la durée, dans la *Nature non-transcendante* (aparâ-prak*r*iti) qui représente la substance (artha) et le temps-divisible (kâla) et qui apparaît sous l'aspect de la tendance-orbitante (rajas) comme le souffle vital (prâ*n*a), sous l'aspect de la tendance-cohésive (sattva) comme les eaux-primordiales (Ap) et sous l'aspect de la tendance-désintégrante (tamas) comme le Verbe (Vâk), le Consumé (Anna) et le Dévorant (Annada).

LA STRUCTURE DU COSMOS SOUS L'ASPECT DE LA CONSCIENCE

L'au-delà de l'Au-delà (Paratpâra) est l'Inconnaissable.

***

La Totalité (samash*t*i) cosmique apparaît sous l'aspect de la conscience dans le Seigneur-transcendant-du-sommeil (Parama-Shiva) qui représente le quatrième degré (au-delà du causal) de l'être de Pure-félicité (Ananda).



La Personne-immuable (Avyaya-purusha) correspondant au Progéniteur (Prajâpati) ou au Maître-du-bétail (Pashupati) qui est, du point de vue de la conscience, le substrat de l'Univers et représente la tendance-désintégrante (tamas) se manifeste;

1° dans le macrocosme comme la conscience-universelle (sarvajña) ou conscience-non-manifestée, qui est la forme causale de l'Univers, représentée par Shiva, le Seigneur-du-sommeil:

2° dans le microcosme comme la conscience (prajña) ou Soi-non-manifesté (avyâkrita) qui est l'aspect causal de l'être vivant et correspond à l'état de sommeil-profond.



La Personne-indestructible (Akshara-purusha) ou *Permanent*, représentant les lois invariables de l'Univers et correspondant à la Divinité-personnifiée (Ishvara), est représentée comme les rênes (pâsha) qui guident le bétail. Elle correspond à la tendance-cohésive (sattva) qui se manifeste :

1° dans le macrocosme comme l'Embryon-d'or (Hiranyagarbha), corps subtil de l'Univers et équivalent de Vishnu, l'Immanent;

2° dans le microcosme comme l'Igné (Taijasa) formant le corps subtil réalisé dans l'état de rêve.

⁂

La Personne-destructible (Kshara-purusha) ou *Impermanent* qui est l'Évolutif (Vikâra), c'est-à-dire la forme apparente de l'Univers, est appelée le bétail (pashu) ou le mobile (jagat) et correspond à la tendance-orbitante (rajas) qui se manifeste :

1° dans le macrocosme, comme le Glorieux (Virât), totalité (samashti) de l'Univers physique et équivalent de Brahmâ, l'Être-immense, la source de la création;

2° dans le microcosme, comme l'Enveloppe (Vishva) ou corps physique individuel (vyashti) qui forme l'être vivant (jîva) tel qu'il est perçu dans l'état de veille.

LA STRUCTURE DU COSMOS SOUS L'ASPECT DE LA LOCALISATION OU DE L'ESPACE

L'au-delà de l'Au-delà (Paratpâra) est l'Inconnaissable.



La *Totalité* (samashti) cosmique apparaît, sous l'aspect de la localisation, comme l'Immensité-transcendante (Para-Brahman) et son Pouvoir latent d'illusion (Mâyâ) comparable à la semence-endormie.



La *Personne-immuable* (Avyaya-purusha) correspondant au Progéniteur (Prajâpati) ou Maître-du-bétail (Pashupati) et formant le substrat de l'Univers spatial se manifeste sous l'aspect de la localisation :

1° Sur le plan céleste (âdhi-daivika) comme l'Auto-engendré (Svayambhu) qui est Brahmâ, la tendance orbitante, l'extension personnifiée, l'aspect créateur de l'Immuable.

2° Sur le plan de l'individualité (âdhyatmika) comme le Non-manifesté (Avyakta) qui est la conscience potentielle, l'inclination au réveil.

3° Sur le plan des éléments (âdhibhautika) comme la Caverne (guhâ) représentant l'élément éther dont la qualité est l'espace et qui est l'origine du sens de l'ouïe, c'est-à-dire du Verbe.

***

Le *Point-limite* (bindu) ou Soi (âtman) est un état intermédiaire qui forme la limite de l'Immuable et de l'Indestructible dans leur manifestation spatiale. Il représente l'impulsion germinative non encore réalisée.

***

La *Personne-indestructible* (Aks*h*ara-purus*h*a) ou *Permanent*, représentant les lois invariables de l'Univers, forme la Divinité manifestée (Ishvara) ou les Rênes (Pâsha) qui guident le bétail. Sur le plan de la localisation, la Personne-indestructible se manifeste :

1° Sur le plan céleste (adhidaivika) comme la Volonté-suprême (Parames*hth*in) qui est Vis*hn*u, l'Immanent, la tendance cohésive, formant la nature (prak*ri*ti) de l'Auto-engendré.

2° Sur le plan de l'individualité (âdhyatma) comme le Grand-principe (Mahat) qui est l'intellect (buddhi) ou conscience-analytique.

3° Sur le plan des éléments (âdhibhautika) comme les eaux-primordiales (Ap), origine du sens du toucher et de l'élément air.

***

Le *Principe de l'individualité* (aham-tattva) est un état intermédiaire qui forme la limite de l'Indestructible et du Destructible.

***

La *Personne destructible* (ks*h*ara-purus*h*a) ou *Impermanent* est l'Évoluant (vikâra), c'est-à-dire le double aspect de l'Univers appelé le bétail (les êtres vivants) ou le mobile (jagat) (le monde des astres). Elle se manifeste, sur le

plan de la localisation ou de l'espace, en divers aspects qui sont régis par la tendance-désintégrante (tamas) et dont l'ensemble forme le Souverain-suprême (Maheshvara), personnification de la puissance :

1° Sur le plan céleste, cette manifestation apparaît sous trois aspects : le Soleil (Sûrya), le feu céleste dans lequel réside Indra, Roi du Ciel, la Lune (Candra) demeure de Soma, breuvage du sacrifice, et la Terre (P*r*ithivi) demeure d'Agni, le feu terrestre.

Sûrya et *Candra* personnifient le sacrifice cosmique.

2° Sur le plan de l'individualité (adhyatmika) l'Impermanent se manifeste :

a) comme la connaissance mentale (vijñânâtman) et la pensée (manas);

b) comme la connaissance intuitive (prajñânâtman) et les sens (indriya);

c) comme le corps physique (sharîra).

3° Sur le plan des éléments (adhibhautika) l'Impermanent apparaît comme :

a) la lumière (jyotis), origine de la vision, de la perception mentale et de l'élément Feu;

b) la sensation (rasa), origine du goût, des perceptions émotives et de l'élément Eau;

c) la semence-immortelle (Am*r*ita), origine de l'odorat, des sensations physiques et de l'élément Terre.

DEUXIÈME PARTIE

LES DIEUX DES VEDAS

I

LE SACRIFICE COSMIQUE

Le Feu et l'Offrande, Agni et Soma

La nature du monde apparut aux Aryens védiques comme un perpétuel sacrifice. Ils furent frappés d'étonnement en observant l'étrange destinée qui oblige toute chose vivante à dévorer d'autres choses vivantes pour survivre. La transformation de la vie détruite en vie nouvelle semble être la caractéristique même de l'existence. « Vivre c'est dévorer la vie. » Toute existence peut donc être ramenée au dualisme fondamental de deux fonctions, le Dévoré (Anna) et le Dévorant (Annâda). Tout être vivant est le mangeur d'autres êtres et est lui-même nourriture pour d'autres êtres. Vivre consiste essentiellement à manger et à être mangé.

Celui qui mange et celui qui est mangé ne sont que des êtres temporaires accomplissant une fonction. L'action de dévorer prise en soi est la seule entité permanente, la nature de la Création et du Créateur. Cette fonction est particulièrement apparente dans un des éléments qui grandit aussitôt qu'il est nourri et meurt dès qu'il est sans nourriture : le feu. La nature du feu représente donc bien la nature de l'existence dont il apparaît comme l'origine et

le symbole. A chaque instant des formes innombrables de feu dévorent quelque forme de vie, de combustible. Le soleil ne brille qu'en dévorant sa propre substance. Tous les aspects de la combustion, de la digestion sont des formes de feu. La relation de la nourriture et de celui qui la mange, du feu et de l'oblation (Soma) est la forme visible du seul Dieu, qui crée, soutient et détruit l'Univers. Le « Dieu » de la *Taittirîya Upanishad* (III, 10, 6) proclame : « Je suis la nourriture, je suis la nourriture, je suis la nourriture! et je suis le mangeur, le mangeur, le mangeur... né avant toutes choses. »

« Cet univers entier n'est que nourriture et mangeur. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 6.) « Tout cet univers, conscient et inconscient, est fait de feu (Agni) et d'oblation (Soma). » (*Mâhâbhârata, Shanti parva*, 338, 52.)

Agni, le feu, est tout ce qui brûle, dévore ou digère : le soleil, la chaleur, l'estomac, le désir, le plaisir. Soma, l'oblation, est tout ce qui est sacrifié, dévoré ou consumé, le combustible, le froid, la lune, la nourriture, le sperme, le vin, l'huile-sacrificielle. Agni est le souffle chaud qu'exhale la bouche de la Personne-indestructible, l'Ak*sh*ara-puru*sh*a qui incarne la loi permanente du monde; Soma est l'air froid qu'il inspire. Agni est la vie, Soma l'activité. Le feu est celui qui jouit, Soma ce dont il jouit. Le feu est rouge, Soma, couleur de nuit. « L'Igné est rouge or, l'Offrande d'un bleu sombre. » (*Chândogya-Upanishad*, 6, 4.)

Le feu avait été capté et domestiqué. Des hommes légendaires, fameux pour leur sagesse et leur habileté, avaient su capter cette divinité et la maintenir vivante en la nourrissant avec soin. Ce Dieu autrefois terrible était maintenant devenu bienveillant et demeurait au centre de la maison. Il fallait pour le maintenir une attention et des soins constants. Il fallait le rendre propice par des offrandes. On pouvait aisément observer ce qui lui était agréable ou lui

déplaisait. Dans la demeure patriarcale des Nobles (Arya) on pouvait constamment entendre l'invocation : « Viens! Agni! O Dieu! Accepte cette oblation. » (Rig *Veda*, 7, 11, 5.) Si le Dieu-feu était négligé et mourait, de grands problèmes se posaient à des tribus vivant très dispersées dans le cadre hostile de forêts primitives.

Ce Dieu puissant devint le support du progrès humain, la force par laquelle l'homme put améliorer sa condition et dominer les forces de la Nature. C'est pourquoi Agni est celui-qui-donne-la-richesse (*Dravinodas*). (*Brihad-devatâ*, 3, 65.)

C'est à travers le feu que l'homme put communiquer avec des états d'être supérieurs, avec les dieux et les sphères célestes. Grâce au feu, il put participer à la vie cosmique, coopérer avec les dieux qu'il put nourrir par sa bouche. « Agni est la bouche des dieux, c'est par cette bouche qu'ils respirent. » (*Kapisthala-Katha-samhitâ*, 31, 20 et *Shatapatha-brâhmana*, 3, 7.)

« Agni, la bouche des dieux, tient le premier rang parmi eux. » (*Aitareya Brâhmana*, 1, 9, 2.)

« En vérité les dieux ne mangent ni ne boivent, mais ils sont satisfaits par la vue des offrandes. » (*Shatapatha Brâhmana*, 9e Khanda; *Chândogya Upanishad*, 3. 8. 3.) C'est seulement à travers le feu qu'il est possible de les atteindre, c'est pourquoi « Agni doit être vénéré avant les autres dieux ». (*Taittirîya Brâhmana*, 3, 7, 1.) Il apparaît comme le plus ancien et le plus sacré des objets d'adoration.

La contrepartie d'Agni, du principe igné, dévorant, est Soma, la douce chose dévorée. Tout l'Univers n'est que nourriture. La Nourriture est la substance de tout. « La Nourriture est le principe universel, car en vérité les êtres sont faits de nourriture, une fois nés ils vivent de nourriture et lorsqu'ils sont morts ils deviennent eux-mêmes nourriture. » (*Taittirîya Upanishad*, 3, 2.)

« La Nourriture est la forme du Soi car l'être n'est que

nourriture. L'Écriture dit que lorsqu'un homme ne mange pas il ne pense plus, n'entend plus, n'a plus de toucher, ne voit plus, ne peut ni parler, ni sentir, ni goûter. Ses énergies vitales l'abandonnent [1]. Mais il est dit [2] que s'il mange, il devient plein de vie. Il peut penser, entendre, toucher. Il peut parler, goûter, sentir et voir. C'est pourquoi :

Toutes les créatures sont faites de nourriture,
Tout ce qui est sur Terre
Vit de nourriture et devient, à sa fin, nourriture [3].

Tous les êtres en ce monde, jour après jour, s'agitent en quête de nourriture. Le soleil aspire par ses rayons sa nourriture et rend de la chaleur. Le feu bien nourri, brûle. Ce monde fut façonné par la faim de l'Immensité. C'est pourquoi nous devons vénérer la nourriture comme l'âme de l'Univers. L'Écriture dit [4] :

Toutes choses sont nées de nourriture.
Nées, elles croissent par la nourriture.
Tout est mangé et mange. Donc tout est nourriture.

(*Maîtrî Upanishad*, 6, 11-12.)

Il n'est pas possible de dire si le mangé est plus important que le mangeur, le combustible plus important que le feu, la chose plus importante que l'acte. Il ne peut exister de sacrifice sans victime. Le feu et l'oblation sont nécessaires l'un à l'autre. Tous deux reposent sur une base commune et sont les deux aspects d'une divinité qui est le Sacrifice.

La nourriture du feu sacré est le Soma, l'Oblation-rituelle. Toute substance jetée dans le feu sacré est une forme de Soma bien que ce nom soit plus particulièrement

1. Cf. *Chândogya Upanishad*, 7, 9, 1.
2. Cf. *Taittirîya Upanishad*, 2, 3.
3. *Taittirîya Upanishad*, 2, 2, 1.
4. *Taittirîya Upanishad*, 2, 2, 1.

donné à la liqueur sacramentelle avec laquelle les flammes sont ravivées. C'est l' « Eau de Vie », l'ambroisie qui stimule le feu et enivre ses prêtres. Sous cet effet, l'homme aperçoit des mondes mystérieux, entre dans un état de frénésie magique et accomplit des actes au-delà de sa force. Celui qui boit cette ambroisie participe au divin. C'est pourquoi la plante de Soma est la reine des plantes. La manière de préparer le Soma est un rite et tous les instruments employés dans sa fabrication sont sacrés.

Le Soma rituel qui fut employé dans les sacrifices védiques était préparé avec la feuille d'une plante que l'on croit être le *Sarcastemma viminale* ou l'*Asclepias acida*. Elle fut peut-être aussi à certaines époques, le chanvre indien. Les feuilles étaient écrasées entre deux pierres (adri) par des prêtres. Le liquide était ensuite filtré, mélangé de beurre clarifié et fermenté.

Le Soma s'identifie à l'élixir d'immortalité, l'*amrita*, la boisson des dieux, produite la première fois, lors du barattement de la mer. Le Soma est aussi le sperme, essence de vie. « Tout ce qui est humide, il le créa avec du sperme qui est la source. » (*Brihad âranyaka Upanishad*, 1, 4, 6.) La semence humaine reste l'une des formes importantes de Soma. Il existe des références à des sacrifices de sperme comme une alternative aux sacrifices humains.

Le Soma est personnifié en un dieu, l'un des plus importants des Véda-s. Les cent quatorze hymnes du neuvième livre du Rig *Veda* sont tous adressés à Soma. Il existe six autres hymnes à la gloire du Soma dans les différents livres du Rig *Veda*. Le *Sâma Veda* est entièrement dédié à Soma, représenté comme un dieu tout-puissant, guérissant tous les maux, distribuant les richesses, régnant sur tous les autres dieux et parfois même identifié à l'Être suprême.

Comme Agni, Soma est représenté sous l'aspect d'un sage de la caste des prêtres dont la vue est de bon augure

pour les dieux comme pour les hommes. Il est le fils du Ciel et fut gardé dans un château de bronze. Le musicien céleste (gandharva)[1] et l'archer (k*r*isha*n*u), qui fait décroître la lune[2] étaient ses gardiens. Soma fut apporté sur terre par un grand épervier ou par la foudre. Dans les Brâhma*n*a-s, l'hymne-au-Soleil, ou Triple-chant (gâyatri) se saisit du breuvage qui donne l'immortalité. Le symbolisme du nombre trois joue un rôle important dans les descriptions de Soma.

« La nature d'Agni est de se répandre, celle de Soma de se contracter et de disparaître. Mais lorsqu'une chose s'est distendue jusqu'à son maximum il faut qu'elle se contracte à nouveau. C'est ainsi que le feu devient Soma à chaque changement de plan et que le Soma jeté dans le feu devient feu lui-même. Les fonctions de dévoreur et de dévoré sont des états successifs de toutes choses. Cette alternance d'Agni et de Soma fait naître la division des sphères considérées tour à tour comme ignées ou oblationnelles. Telles sont les sphères de la Terre et du Soleil et de tous les corps célestes en lesquels s'accomplit un perpétuel rite de sacrifice. » (Giridhara Sharmâ Caturvedi, *Kalyâna, Veda-anka.*)

La relation des sphères

La relation entre différentes sphères peut être exprimée comme un échange de radiations. Les émanations du soleil nourrissent le feu terrestre. Ces émanations forment la lumière-blanche, *shyeta.* Mais il existe aussi une émanation terrestre qui nourrit le soleil. Celle-ci est appelée *naudhasa,* l'exultation.

Ce feu intérieur qui emplit le corps-de-la-terre (p*r*ithivipi*n*da) est appelé le feu-immortel (am*r*itâgni). Il rayonne au-dehors et atteint le soleil. Cette radiation qui va en se

1. ou Centaure.
2. La lune est une coupe de Soma.

dispersant peut être divisée en des régions concentriques, chacune desquelles est appelée un rite-accompli (stoma). Les *stoma-s* sont divisés en sections appelées les parties-de-sacrifice (aharga*n*a). Du centre de la terre à sa surface, trois sections sont envisagées. Au-delà, chaque division de six sections forme une région.

Le monde terrestre (p*r*ithivî-loka), qui est le monde d'Agni, étend sa sphère d'expansion jusqu'à la neuvième section. Le monde de l'espace intermédiaire (antariksha) ou sphère du vent (vâyu) poursuit son expansion jusqu'à la quinzième section, la sphère céleste, régie par le soleil s'étend jusqu'à la vingt et unième section. C'est pourquoi « le soleil est appelé vingt et unième ». (*Chândogya Upanishad*, 2, 10, 5.)

Au-delà de la sphère solaire, le feu immortel se transforme en oblation. Il s'étend sur douze sections. Les régions qui s'étendent jusqu'à la vingt-septième section sont appelées la Triple-région (Triv*r*it-stoma). C'est la sphère du Souverain-suprême (Parame*shth*i ma*nd*ala) aussi appelée le Monde-supérieur (Mahar-loka) ou paradis (jana-loka). C'est aussi le monde des Eaux-primordiales (Ab-loka).

Plus loin, jusqu'à la trente-troisième section, est la sphère de l'Auto-engendré (Svayambhu-ma*nd*ala) où demeurent les dieux supérieurs. Ces deux dernières sphères au-delà des trois mondes sont des sphères célestes faites de deux sortes d'oblations, l'oblation de l'espace (dik-soma) et l'oblation de lumière (Bhâsvara-soma).

Le rituel du sacrifice, le yajña

La vie implique l'action. Nul ne peut demeurer un instant sans respirer, penser, rêver. Même l'inaction est une forme d'action. Les actions peuvent être neutres, n'ayant pas de valeur morale, ou elles peuvent être positives ou négatives. Les actions telles que les rites des sacrifices qui mettent

l'homme en contact avec les plus hauts aspects de l'être, avec les dieux, constituent les actes les plus importants de l'homme. Nous ne pouvons pas vivre sans participer au rituel cosmique en tant qu'instruments ou que victimes. Toutefois cette participation n'est positive que lorsqu'elle devient consciente et est accomplie avec la connaissance des rites et des mots efficaces. C'est par le rituel des sacrifices volontairement accomplis que l'homme prend sa place dans la symphonie cosmique comme un égal. Le but principal de son existence est l'accomplissement de ce rituel.

« Le Progéniteur (Prajâpati) créa en même temps le rituel des sacrifices et l'homme. Il dit à l'homme : « Tu progresseras par ce rituel et tes désirs seront accomplis. Par « lui, tu te rendras agréable aux dieux et les dieux te protégeront en retour. Ainsi vous aidant les uns les autres vous « atteindrez la félicité. Contents de tes hommages, les dieux « t'accorderont tous les plaisirs. Celui qui jouit de leurs dons « sans leur payer leur dû est un voleur. Mais celui qui ne « mange que les reliefs des oblations est lavé de tout mal. « Celui qui prépare à manger pour lui seul se nourrit de « péché. Tous les êtres vivent des fruits de la terre. Ces « fruits viennent des pluies du ciel, les pluies sont le résultat « des sacrifices et le sacrifice est le fruit d'actes méritoires. « La valeur d'un acte est déterminée par la connaissance des « valeurs permanentes qui se trouvent dans le Livre-du-« Savoir, le Véda. Ce savoir est l'expression de l'Indestruc-« tible (Ak*sh*ara), le principe qui se manifeste dans le rite « perpétuel de sacrifice qu'est l'Univers. Fils de Kunti « (Arjuna)! Celui qui ne joue pas son rôle dans ce sacrifice « sans fin est fait de péché! Prisonnier de ses sens, son exis-« tence n'a pas de but. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 3, 10-16.)

C'est lorsque se développa le rituel du feu que sa nature universelle put être observée. Le sacrifice du feu apparut comme l'instrument essentiel de la participation de l'homme au sacrifice cosmique. Par des sacrifices gigantesques qui

devinrent de plus en plus élaborés, l'homme prit sa place parmi les forces de la nature.

Les rites cherchèrent à serrer de plus près les rites éternels par lesquels l'Univers existe. Le foyer domestique était l'image du centre cosmique. L'Univers à son tour n'était qu'un vaste sacrifice dans lequel le Dieu feu, puissant, violent, terrible dévorait l'oblation gigantesque, faite de tout ce qui est faible, tendre et doux.

La plupart des textes védiques qui sont arrivés jusqu'à nous se rapportent au rituel des sacrifices. Autour du monumental autel védique dans lequel étaient creusées les bouches du feu, où les offrandes et les victimes étaient jetées, un cérémonial complexe se développa dans lequel les divinités des huit directions de l'espace et les dieux des éléments avaient leur place et étaient vénérés. Des prêtres appartenant à divers degrés hiérarchiques, représentant les énergies cosmiques, accomplissaient des rites élaborés dont les gestes précis, les invocations, les hymnes et les chants étaient susceptibles d'agir sur l'ordre même du monde et de permettre aux hommes de tenir les dieux en leur pouvoir.

Dans cet effort pour instaurer la suprématie de l'homme sur les forces cosmiques, le rituel prit des proportions inouïes. Il y eut des sacrifices dont les cérémonies duraient des années, employaient des milliers de prêtres et absorbaient les revenus de grands royaumes.

Une fois commencée la série des rites, il fallait en suivre le cours, tout au long du cycle des mois et des saisons. Un rituel incomplet ou inexact pouvait causer des catastrophes. « Lorsque le Sacrifice Agnihotra n'est pas suivi des sacrifices à la lune nouvelle ainsi qu'à la pleine lune, du sacrifice des quatre mois et du sacrifice des moissons, ou bien, lorsque l'une des cérémonies n'a pas d'assistants ou est omise, ou bien si les dieux ancestraux n'y reçoivent pas leur dû, ou bien si les rites sont accomplis en enfreignant les

règles, le sacrifice peut détruire les sept mondes. » (*Mundaka Upanishad*, 1, 2, 3.)

« Dans le cas où, après que la litanie du matin a été commencée, l'officiant principal s'interrompt avant la conclusion, il ne trace qu'une voie, l'autre est interrompue.

« Comme un homme à une jambe ou un char à une roue tombent lorsqu'ils cherchent à se mouvoir, ce sacrifice aussi tombe. Le tort fait au sacrifice rejaillit sur celui qui le commandite. D'avoir sacrifié lui cause du tort.

« Mais lorsque, une fois commencée la litanie du matin, l'officiant ne s'arrête pas avant la fin, les deux voies sont formées, la seconde n'est pas interrompue.

« Ce sacrifice est bien campé comme un homme sur ses deux jambes ou un char sur ses deux roues. Le sacrifiant est installé sur une base solide. Le sacrifice améliore sa condition. » (*Chândogya Upanishad*, 4, 16, 2-5.)

« Ceux qui accomplissent des sacrifices rituels deviennent, par ces actions méritoires, plus qualifiés et peuvent alors saisir le sens des Écritures. Ayant la vision de la perfection et de l'essence des choses et voyant ce qui existe au-delà de la portée des sens, ils pénètrent le cœur des voyants et atteignent le savoir véritable, le vrai Veda, qui y survit sous une forme subtile lorsque l'Univers est détruit. Ayant saisi cette Loi ils la répandent par le monde. » (Yogatrayânanda, commentaire du Rig *veda*, 10, 71, 3*a*, dans *Shivarâtri*, p. 132.)

Les formes du sacrifice

Il existe de multiples aspects du sacrifice cosmique et des sacrifices institués par l'homme. Chacun étant le reflet de l'autre. L'Univers est créé par un rituel et toute forme de création divine ou humaine a le caractère d'un sacrifice rituel. « Toute action qui peut avoir pour résultat l'amélioration de l'état d'homme a le caractère d'un sacrifice

rituel. » (Yogatrayânanda, *Shiva-râtri*, p. 171.) Le feu est purificateur, c'est pourquoi tout ce qui a été purifié par le feu, peut être offert aux dieux et « toute action qui purifie a le caractère d'un sacrifice rituel ». (*Chândogya Upanishad*, 4, 16, 1.)

Les sucs digestifs sont assimilés à des formes de feu, les offrandes peuvent donc également être mangées. Le feu de la colère, le feu de la luxure ouvrent des voies diverses de rituel. La guerre même peut être envisagée comme un grand sacrifice. Dans le Râmâya*na* de Tulasî-dâsa, le héros Parashurâma dit :

L'offrande de flèches fut délivrée par l'arc.
Le feu de ma colère fut attisé.
L'armée aux quatre corps était mon combustible.
De grands rois constituaient le bétail sacrifié.
Je les mettais à mort avec ma hache.
C'est ainsi que j'ai pu accomplir
plus de mille fois le rite de la guerre.

(*Râma-carita-mânasa*, *Bâla-Kânda*, 287, 8, 2-4.)

L'humanité inconsciente accomplit sans cesse un rituel. « Ceux qui ont faim et soif et ignorent la joie font la vigile. Ceux qui mangent et boivent et jouissent de la vie sont les victimes. Ceux qui sont heureux, se nourrissent avec soin et aiment l'amour sont les hymnes de gloire. Ceux qui pratiquent l'austérité, la charité, l'humilité, la non-violence et dont la parole est véridique sont l'or distribué,... la mort est l'ablution après la cérémonie. » (*Chândogya Upanishad*, 3, 17, 1-4.)

La vie de chacun est un sacrifice. « En vérité la vie humaine est un rituel de sacrifice. Les vingt-quatre premières années sont les libations du Soma du matin en rapport avec les Vasu-s, les sphères-des-éléments... Les quarante-quatre années qui suivent sont les libations du

Soma de midi, en rapport avec les Rudra-s, dieux de l'espace et de la vie... Les dernières quarante-huit années sont les libations du soir, en rapport avec les Principes-souverains, les Aditya-s, divinités du Ciel. » (*Chândogya Upanishad*, 3, 16, 1-4.) Ainsi sont divisées les cent huit années que dure la vie complète d'un homme.

La technique du sacrifice

Lorsqu'une substance édible est offerte à un dieu puis jetée dans la bouche du feu accompagnée de gestes et de paroles rituels, ceci constitue l'acte fondamental du sacrifice qui comprend donc quatre éléments indispensables : l'offrande, le feu, la parole et le geste.

Le sacrifice est une technique. Son but et sa forme sont des éléments essentiels de son efficacité. « Le sacrifice accompli sans rituel, sans offrandes de nourriture, sans distribution d'or aux prêtres et sans piété est un sacrifice-noir. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 17, 13.) « On ne doit pas offrir de sacrifice simplement pour obtenir la réalisation d'un vœu. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 5, 2.)

L'offrande du sacrifice varie selon la nature et le but du rituel, la divinité à laquelle le sacrifice est adressé et sa place dans le sacrifice universel. On emploie pour les oblations le blé et le riz, l'huile et le beurre, les boucs, les buffles, les hommes, le soma et le vin.

Les sacrifices sanglants dans lesquels une ou plusieurs victimes sont mises à mort sont communs dans l'Inde. De nos jours ils se font selon les rites tantriques, moins compliqués et auxquels tous peuvent assister. Le rituel tantrique peut dans tous les cas être substitué au rituel védique et il convient mieux aux conditions de l'âge présent. Les sacrifices humains sont encore relativement fréquents bien qu'interdits par la loi moderne. Le sacrifice du cheval qui doit être accompli par un prince au sommet de son pouvoir

après avoir soumis tous les États voisins était l'un des événements importants de la vie de l'Inde ancienne. Il durait des années et absorbait toutes les ressources de puissants royaumes. Les circonstances politiques n'ont pas permis sa réalisation depuis plus de dix siècles.

Dans les sacrifices védiques tels qu'ils se pratiquent aujourd'hui, l'oblation est habituellement faite de beurre clarifié, d'huile, de céréales ou de graminées, versées avec la main ou la louche rituelle dans le feu qui brûle dans des foyers carrés creusés au sommet de l'autel ou dans le sol du hall des sacrifices. Il peut y avoir un grand nombre de ces foyers ayant chacun pour officiants plusieurs prêtres et acolytes qui récitent des *mantra*-s distincts. La cérémonie est dirigée par un grand-prêtre qui conduit le rituel. Il est assisté par des chefs de groupes qui veillent à ce qu'aucune erreur technique ne s'introduise. « Le conducteur du sacrifice accomplit mentalement toute la cérémonie tandis que les officiants, le sacrificateur, le chantre et autres, prononcent actuellement les paroles. » (*Chândogya-Upanishad*, 4, 16, 2.)

Il existe un rituel différent pour chaque forme de sacrifice. Ce rituel est expliqué dans des textes qui ne doivent être lus par personne excepté les prêtres sacrifiants.

« La nourriture offerte aux dieux est de deux sortes, celle que mangent les prêtres (Brâhma-odâna) et celle qui est jetée dans le feu (pravargya). Le dieu auquel on sacrifie est nourri par ce que mangent les prêtres et la Création de l'Univers a pour substance ce qui est jeté dans le feu. Les reliefs (uccishta) du rituel cosmique forment la substance de tout ce qui existe. C'est pourquoi « Le monde entier est un reste de nourriture. » (Motilal Sharma Gaud, *Ishopanishat vijñâna bhâshya*, p. 61.)

Les divers rituels du sacrifice doivent être accomplis dans des feux différents. Les offrandes simplement déposées devant une image ne constituent qu'un sacrifice

incomplet bien que l'offrande soit mangée par les prêtres ou par l'offrant lui-même, puisque l'oblation dans le feu (pravargya) n'a pas lieu.

Le plan du temple, ou de la maison, est conçu comme ayant la forme d'un homme étendu, appelé le *Vastu-purusha*. Lorsque les rites sont accomplis dans la maison, « les offrandes à la Fortune (Shrî) doivent être faites sur la tête du *Vastu-purusha* (c'est-à-dire au nord-est), celles au dieu terrible du Temps sur les pieds (sud-est). Les offrandes au Progéniteur et au Grand-architecte au milieu du corps, celles aux Principes universels doivent être lancées en l'air. Les offrandes aux esprits diurnes doivent être faites de jour, celles aux esprits nocturnes, de nuit. Les offrandes à l'Ame-universelle doivent être placées sur le dos du *Vastu-purusha* et s'il reste quelque chose on peut l'offrir aux *Ancêtres* sur la droite (vers le sud). » (*Manu-smriti*, 3, 89-91.)

La création de l'homme

L'homme est le fruit d'un rituel en cinq degrés, c'est pourquoi dans tous les sacrifices, la cinquième oblation est appelée « l'homme ».

Dans la première oblation :

> *« L'Univers est le foyer, le Soleil est le feu*
> *ses rayons la fumée, le jour la flamme.*
> *La Lune est le tison, les étoiles, les étincelles.*
> *Les dieux dans ce feu offrent leur obédience*
> *et le royal Soma apparaît. »*

Dans la seconde oblation :

> *« Le Dieu-des-eaux célestes est le foyer, le vent le feu,*
> *les nuages la fumée, l'éclair la flamme*
> *la foudre le tison, le tonnerre les étincelles.*

Les dieux dans ce feu offrent le Soma
et la pluie apparaît. »

Dans la troisième oblation :

« *La Terre est le foyer, l'année le feu*
l'espace la fumée, la nuit la flamme
les quatre directions sont le tison
les directions intermédiaires les étincelles.
Les dieux dans ce feu offrent la pluie
et la moisson paraît. »

Dans la quatrième oblation :

« *L'homme est le foyer, sa parole est le feu*
Son souffle la fumée, sa langue la flamme
ses yeux sont les tisons, ses oreilles les étincelles.
Les dieux dans ce feu offrent les grains de la moisson
et le sperme apparaît. »

Dans la cinquième oblation :

« *La femme est le foyer, le membre viril est le feu*
les avances sont la fumée, la vulve est la flamme
la pénétration le tison, le plaisir l'étincelle.
Les dieux dans ce feu offrent le sperme
et l'enfant naît. » (Chândogya Upanishad, 5, 4-8.)

Un passage presque identique se trouve dans la *Brihadâranyaka Upanishad* (6, 2, 9-13).

Le dernier sacrifice

« *Cet homme vit aussi longtemps qu'il vit.*
Puis, lorsqu'il meurt il est porté au feu.
Son feu retourne au feu, sa substance à la substance
sa fumée à la fumée, sa flamme à la flamme
ses tisons aux tisons, ses étincelles aux étincelles.

Les dieux dans ce feu offrent le corps de l'homme.
Et de cette oblation s'élève
un être neuf couleur de lumière. »

La voie des dieux

« Ceux qui savent et vivent pieusement dans la forêt,
pénètrent dans le feu [*de leur bûcher funèbre*].
Des flammes ils passent dans le jour
du jour dans la lune ascendante
de la lune ascendante dans la demi-année du soleil ascendant,
puis des mois ascendants dans le monde-des-dieux,
du ciel des dieux dans le soleil,
et du soleil dans l'éclair.
Un pur esprit paraît dans ces régions où l'éclair règne
et les conduit dans le monde-des-causes.
Dans cet immense monde ils trouvent leur demeure.
De là, il n'est point de retour. »

La voie des ancêtres

« Ceux qui ont conquis tous les mondes
par leurs austérités, leurs charités et les rites de sacrifice
entrent dans la fumée [*de leur bûcher funèbre*].
De la fumée ils passent dans la quinzaine sombre du déclin [*de la lune,*
puis de la lune déclinante dans la demi-année où le soleil [*descend vers le Midi,*
puis des mois descendants dans le paradis des ancêtres,
du monde des ancêtres dans celui de la lune.
Pénétrant dans la lune ils deviennent eux-mêmes
une nourriture pour les dieux,
emplissant la coupe de Soma royal (la lune)
que les dieux vident en s'en abreuvant.

Lorsqu'ils ont épuisé les mérites qu'ils avaient su accumuler,
ils rentrent à nouveau dans l'espace, de l'espace
dans l'air, de l'air dans la pluie, de la pluie dans la terre.
En atteignant la terre ils deviennent la nourriture
offerte dans le feu de l'homme et le feu de la femme.
Ils naissent à nouveau et grandissent en ce monde
et recommencent le cycle de leur vie.
Quant à ceux qui n'ont point suivi ces deux voies
ils deviennent des insectes qui rampent et qui volent
et tout ce qui mord en ce monde. »

(B*r*ihad-âra*n*yaka Upanis*h*ad, 5, 9-10).

L'Être divin personnifiant le sacrifice

Nous avons vu que le principe qui donne naissance au monde a un triple aspect, le Dévoreur, le Dévoré, et l'action de dévorer ou sacrifice qui est leur relation. C'est par cette relation que l'univers existe et se maintient. C'est pourquoi le Sacrifice peut être identifié au principe immanent qui préserve le monde. « Le Sacrifice est Vis*h*nu. » (*Taittirîya-samhitâ*, 1, 7, 8 et *K*rishna *Yajur Veda*, 3, 5, 2.)

« Parce qu'il est la nature intrinsèque de tous les sacrifices ou parce que sous la forme du sacrifice il satisfait tous les dieux, le Protecteur est lui-même appelé le Sacrifice. » (Shankarâcârya, *Vishnu-sahasra-nâma-bhâshya*, 20.)

Le sacrifice est personnifié comme un dieu :

« Un grand dieu à quatre cornes, trois pieds, deux têtes, sept mains. Il a la forme d'un taureau, qui attaché en trois endroits descend parmi les mortels. » (Rig *Veda*, 4, 58, 3; *Mahâ-nârâyana Upanishad*, 10, 1).

« Les quatre cornes représentent les quatre Veda-s, les trois pieds, les trois ablutions du matin, de midi et du soir. A l'aide de ces trois pieds il se tient debout sur

les trois mondes. Les deux têtes sont les oblations mangées par les prêtres ou jetées dans le feu. Les sept mains sont les sept chevaux qui représentent les mètres sacrés des hymnes. » (Motilal Sharma Gand, *Ishopanishat-vijñâna-bhâshya*, p. 61.)

L'animal, victime du sacrifice, est l'image même du cosmos.

« *L'aurore est la tête du cheval sacrifié,*
Le Soleil, son œil, le vent son souffle,
Le feu dévorant est sa bouche ouverte,
L'année est son âme. La voûte céleste est son dos,
la sphère de l'espace son ventre,
la terre, la place de ses flancs
Ses côtes sont les directions de l'espace.
Les saisons sont ses membres,
les mois lunaires et les demi-mois ses jointures.
Les jours et les nuits sont ses pattes,
les constellations ses os, l'éther sa chair.
Le sable est la nourriture non digérée de son estomac.
Les rivières sont le système excrétoire.
Les montagnes sont les organes de son foie jusqu'à son cœur.
Les herbes et les plantes forment sa crinière.
Le soleil levant est sa poitrine
et le soleil couchant son arrière-train au-dessous du nombril.
Quand il bâille il fait des éclairs.
Quand il se meut, il tonne.
Son urine est la pluie. Toute parole est sa voix. »

(Brihad-âranyaka Upanishad, 1, 1.)

Dans le *Harivamsha*, le sanglier, qui est Vishnu, est décrit comme l'incarnation du sacrifice.

« *Les Veda-s sont ses pieds, le poteau du sacrifice ses dents.*
L'offrande est sa main, le bûcher sa bouche,

le feu sa langue, l'herbe sainte ses poils.
Sa tête est le clergé. Son austérité est grande.
Son apparence est divine. Les jours et les nuits sont ses yeux.
Les [six] sciences-sacrées (vedânga) sont ses ornements.
Son nez est le beurre clarifié, son museau la louche du sacrifice.
Le son majestueux du Sâma Veda *est son cri puissant.*
Fait de justice et de vérité il est riche.
Ses vertus sont la hiérarchie et l'ordre.
Ses ongles sont l'austérité. Il est terrible.
Ses genoux sont ceux d'une bête. Son bras est long.
Le récitant est ses entrailles, l'oblation son pénis,
les semences et les herbes sont ses grands testicules.
L'air est son moi intérieur, les paroles magiques ses cuisses.
Le breuvage du sacrifice (le soma) est son sang.
Grande est son enjambée.
L'autel est son épaule, l'oblation son odeur.
Les offrandes aux dieux et aux ancêtres sont sa course rapide.
Les marches montant à l'Est vers l'autel forment son corps.
On le vénère dans les cérémonies d'initiation.
Il est le grand yogi dont le cœur est l'or distribué,
dont la substance est la session sacrificielle.
Ses lèvres et ses dents sont les préliminaires aux sacrifices du printemps.
Il est orné de poils frisés
qui sont les préliminaires aux sacrifices du Soma.
Les nombreux mètres védiques sont son entrée et sa sortie.
Son derrière est l'enseignement secret des Upanishad-s.
Il est assis sur un trône à côté d'Ombre, son épouse. »

(Harivamsha, 3, 34, 34-41.)

L'image du sacrifice

L'image du sacrifice se trouve dans tous les temples : « Placée dans l'angle sud-ouest du temple, l'image du

dieu qui incarne le sacrifice regarde l'ouest. Sa couleur est celle de l'or fondu. Il a quatre cornes, deux têtes, sept bras. Il porte un disque, du beurre clarifié et [quatre] louches (darvî, sruk, sruva et juhu). Il a trois pieds, porte un vêtement rouge. Il est couvert de tous ses ornements. A sa droite et à sa gauche se tiennent les deux femmes du Seigneur-du-feu qui sont la Parole-rituelle-d'oblation-aux-dieux (svâhâ) et la Parole-rituelle-d'oblation-aux-ancêtres (svadhâ). Le Seigneur-du-sacrifice est la source de grandes grâces. Tous les dieux forment sa substance. Il est le plus grand dans tous les rituels. »

(*Vaikhânasâgama.*)

Le sacrifice intérieur du yogi

« Dans le sacrifice du Soma, le soma liquide est bu par les prêtres. Ceci n'est que le rite exotérique qui correspond au rite intérieur dans lequel le calice de liqueur divine est le corps même de l'homme et l'élixir de vie qui emplit ce calice est absorbé de l'intérieur pour devenir le breuvage d'immortalité. Les sens sont les coupes dans lesquelles le breuvage divin peut se boire. L'essence de l'énergie procréative est produite dans la région inférieure, dans le Sud, là où demeurent les ancêtres. La semence purifiée remonte peu à peu jusqu'à la tête et est recueillie dans un centre appelé [par les Tantra-s] *Mûjavân*. De là elle s'écoule dans les centres nerveux. C'est ainsi que Soma devient le dieu-du-Nord (de la tête) [1].

« La tête est comme une coupe inversée. Son contenu se déverse dans tout le corps. La réabsorption de la semence est représentée comme l'absorption du breuvage d'immortalité. Ce processus exige un contrôle mental absolu

1. *Udīcī dik Somâdhipatiḥ.*

et peut seulement être accompli à l'aide de la pratique parfaite des techniques du yoga. C'est ainsi que le yogi seul boit l'ambroisie que l'homme ordinaire éparpille. On représente Shiva comme perpétuellement intoxiqué par ce breuvage dont la coupe, en forme de croissant de lune, brille à son front. Dans le symbolisme du corps physique, l'énergie vitale (prâ*n*a) est représentée comme un serpent (nâga) et le roi des oiseaux, Garu*d*a, le mangeur de serpents, est le sperme. Tous les êtres essayent de conquérir le breuvage d'immortalité sans lequel il n'est point de bonheur éternel. Seuls les dieux sont capables de se l'approprier. Les dieux sont ici les divinités des sens, rendus puissants par le soma, par l'élixir de vie, brillant autour d'Indra, le roi céleste, qui est le Soi, l'âtman.

« Le sperme est la substance du désir, c'est de lui que dépend l'énergie de l'homme, son pouvoir de connaître et d'agir. C'est par l'usage de cette substance qui est la vie qu'il se détruit ou devient immortel. La semence qui est un poison pour l'orgueilleux, apporte la paix et la lumière à l'homme qui sait contrôler ses passions. Si quelque trace de poison reste présente dans l'élixir, le yogi ne peut pas le boire. Mal employé par les anti-dieux, ce breuvage d'immortalité devient pour eux l'intoxicant qui rend leur conduite désordonnée et réduit la durée de leur vie. Shiva boit la partie empoisonnée de cette énergie et calme ses flammes brûlantes pour que les dieux puissent boire l'ambroisie. Shiva est le yogi qui a su percer au travers des cinq centres où se trouvent les différentes formes de l'énergie vitale et qui barrent la voie de la réintégration. C'est seulement après avoir, par la pratique du yoga, dépassé ces cinq portes que le yogi peut maîtriser le désir et acquérir lui aussi le pouvoir de boire le poison et de purifier l'ambroisie. C'est pourquoi il est dit que le poison s'arrête dans la gorge de Shiva au point où est situé le cinquième centre du corps subtil

au-delà duquel la nature n'a plus de prise sur le yogi réalisé. » (Traduction abrégée du *Shiva-svarûpa*, par Vâsudeva Sharana Agravâla, *Kalyâna*, *Shiva anka*, p. 497-498.)

Le yogi qui peut boire le poison et purifier l'ambroisie devient alors la personnification du sacrifice.

II

LES TRENTE-TROIS DIEUX

La *Brihad-âranyaka Upanishad* (3, 9, 1) raconte que lorsque Shakalya demanda au sage Yajñavalkya quel était le nombre des dieux, le sage répondit énigmatiquement :

« Le nombre des dieux est celui mentionné par les Écritures. Leur nombre est trois cent trois et trois mille trois. » Questionné à nouveau le sage répondit : « Les dieux sont six, les dieux sont trois, les dieux sont deux, les dieux sont un et demi, les dieux sont un. »

Pour expliquer ces nombres il énuméra les principales divisions du monde perceptible et subtil auxquelles se rapportent ces divisions de la puissance divine. Shâkalya demanda :

« Qui sont ces trois cent trois et ces trois mille trois? » Yajñavalkya dit : « Il s'agit là seulement de sphères de développement (mahiman). Les dieux eux-mêmes sont seulement trente-trois.

— Qui sont ces trente-trois?

— Les huit Sphères-d'existence (Vasu-s), les onze Principes-de-vie (Rudra-s) et les douze Principes-souverains (Aditya-s). Ce qui fait trente et un. Le Souverain-céleste (Indra) et le Progéniteur (Prajâpati) complètent les trente-trois.

— Qui sont les Sphères-d'existence?

— Le Feu, la Terre, le Vent, l'Atmosphère, le Soleil, le Ciel, la Lune, les Constellations. Ils forment des demeures (Vas-us) car le monde habite en eux et eux-mêmes habitent le monde.

— Qui sont les Principes-de-vie?

— Les dix sortes d'énergie vitale qui se trouvent dans tout être vivant. La pensée forme la onzième. Lorsqu'ils abandonnent notre corps mortel, nous nous lamentons. C'est pourquoi ils sont appelés les Causes-de-larmes, les Rudra-s.

— Qui sont les Principes-souverains?

— En vérité ce sont les douze mois de l'année. Ils avancent entraînant avec eux tout l'univers. Ils sont des guides (Aditya-s).

— Qui sont ce Souverain-céleste et ce Progéniteur?

— Le tonnerre est en vérité le Souverain-céleste (Indra). Le sacrifice est le Progéniteur (Prajâpati).

— Qu'est-ce que le tonnerre?

— C'est la foudre.

— Qu'est-ce que le sacrifice?

— L'animal sacrifié.

— Qui sont les six dieux?

— Le Feu et la Terre, le Vent et l'Espace (antariksha), le Soleil et le Ciel. Ils ne sont que six car le monde entier est contenu dans ces six.

— Qui sont les trois dieux?

— En vérité il s'agit des trois mondes car c'est en eux que résident les dieux.

— Qui sont les deux dieux?

— La Nourriture et le Souffle.

— Qui est l'un et demi?

— Le Vent (le monde subtil) qui purifie.

On lui demanda alors :

— Il suffit que celui qui purifie soit un. Pourquoi serait-il un et demi?

— Il est un et demi parce que le monde se développe au-dedans de lui.

— Qui est le Dieu unique?

— Le Souffle-vital qu'on appelle l'Immensité (Brahman).»

(*Brihad-âranyaka Upanishad*, 3, 9, 11.)

Les trois sphères d'Agni

Le monde tel que l'homme peut le percevoir apparaît divisé en trois sphères qui sont la Terre, l'Espace et le Ciel. Ces trois sphères sont les symboles visibles des trois mondes à l'intérieur desquels se trouvent tous les êtres : le monde terrestre des hommes, le monde spatial des esprits, et le monde céleste des dieux. Dans le premier monde se trouvent les principes-des-éléments, dans le second les régents subtils de la vie, c'est-à-dire les principes qui régissent l'humanité et le cosmos, dans le monde supérieur résident les principes lumineux et l'intellect.

Le feu et l'oblation constituent la nature de toute existence, l'origine de toutes choses. Il est donc inévitable qu'une forme de feu se rencontre dans chacune des sphères du monde perceptible.

« Le Seigneur-du-feu, s'étant divisé en trois, réside dans ces mondes et tous les dieux selon leur hiérarchie, reposent sur ses rayons.

« Les Voyants vénèrent dans leurs hymnes sous ces trois noms l'être qui, sous les trois formes du feu, réside dans les mondes qui sont nés, C'est lui qui resplendit dans le cœur de tout être. Ses noms sont « le Feu » en ce monde, l'Éclair (Indra) ou le Vent (Vâyu) dans l'espace, le Soleil (Sûrya) dans les cieux. Il est ainsi connu sous le nom des trois dieux. » (*Brihad-devatâ*, 1, 63-69.)

« Envisagées ensemble, comme un principe igné universel, les trois formes du feu sont appelées le Progéniteur

(Prajâpati). C'est pourquoi « la divinité » à laquelle sont adressés tous les hymnes sacrés pris ensemble est le Progéniteur alors que le dieu auquel s'adresse chacun individuellement peut être Agni (le Feu), Vâyu (le Vent) ou Sûrya (le Soleil). » (*Brihad-devatâ*, 2, 124.)

Les sphères des trois mondes et tout ce qu'elles contiennent, viennent du Progéniteur, c'est-à-dire de la Totalité des trois formes du feu.

« Le Progéniteur, pour le bien du monde, concentra (dhyâna) son esprit. De la chaleur [de sa pensée] jaillit l'essence des trois mondes. De la Terre sortit le Feu, de l'Espace le Vent, du Ciel le Soleil. » (*Chândogya-Upanishad*, 4, 17.)

Les trois sortes de dieux

Chaque fois que nous considérons l'une des énergies fondamentales de l'Univers, nous pouvons l'approcher du point de vue de l'inconscient comme une force gouvernant les éléments, ou nous pouvons l'envisager comme une conscience-subtile ou dieu qui dirige les formes de la manifestation. Ces deux manières d'envisager les lois du monde sont appelées le plan des éléments (âdhi-bhautika) et le plan céleste (âdhi-daivika).

Mais, comme nous l'avons vu, toute connaissance du monde extérieur reflète la structure de l'individualité qui le perçoit. Les forces et les aspects du monde cosmique ne peuvent être imaginés par l'homme que selon les formes de son propre être intérieur. Les énergies qui régissent l'Univers nous apparaissent donc comme les facultés d'un Être cosmique ayant leurs équivalents dans la structure de notre être individuel. Cette conception de l'Univers est appelée l'approche individuelle (âdhyâtmika).

Chaque principe universel peut donc être représenté comme une énergie physique naturelle gouvernant les

éléments, une énergie mentale, esprit ou dieu, résidant dans une demeure céleste ou dans un monde dont la substance est la pensée, et enfin comme un ensemble de facultés constituant une individualité par laquelle l'être-universel apparaît semblable à l'homme. Ces facultés s'expriment par des lois qui régissent l'Univers tout comme nos lois régissent la société humaine.

Chaque dieu particulier peut être envisagé sous ces trois aspects qui ne s'excluent pas l'un l'autre. Tout le symbolisme du panthéon s'applique simultanément dans ces trois sphères. Tout texte révélé, comme d'ailleurs tout autre texte, a nécessairement trois significations distinctes et coordonnées.

Il est expliqué, par exemple, que l'histoire du *Mahâbhârata* représente le conflit des instincts supérieurs contre les bas instincts de l'homme; que parmi les héros Arjuna est le pouvoir de la Vérité, Bhîma celui de la Force, Bhis*h*ma celui de la Sagesse et que leurs adversaires sont la rapacité, la luxure, l'ambition, etc. Ceci a été peut-être envisagé par les auteurs de cet immense poème épique dont le but n'était certainement pas d'écrire une simple chronique historique. Le fait que certains événements aient une réalité historique n'exclut pas la possibilité qu'ils soient l'image du conflit intérieur de l'homme comme aussi du conflit éternel des forces cosmiques, le combat des puissances de lumière contre les puissances obscures, le combat entre les dieux et les démons. L'histoire a ici comme toujours la valeur d'un symbole, étant l'expression des lois intérieures qui régissent le destin de l'humanité. L'histoire est l'expression d'une réalité tangible, mais cette réalité apparente est l'expression d'un état causal non moins réel. Le *Mahâbhârata* décrit une bataille historique en même temps qu'un conflit éternel de forces cosmiques et la lutte intérieure qui se passe en chacun de nous.

Le nombre des dieux

Tous les êtres subtils ou matériels sont inclus dans les trois sphères d'Agni, dans les trois mondes. Les dieux sont les forces qui régissent les trois mondes. Il y a donc trois sortes de dieux et les dieux sont en tout soumis au nombre trois. C'est pourquoi ils sont représentés par des nombres multiples de trois. Leur principale épithète est « les trente » (tri-dasha), bien qu'on emploie aussi trente-trois ou ses multiples. Les Iraniens comptent également trente-trois dieux.

Les *Brâhmana-s* divisent ce nombre en huit divinités régnant sur les sphères des éléments, onze Principes de vie ou dieux du monde subtil et douze divinités du savoir ou aspects de la conscience. Ces derniers sont les Principes-souverains personnifiant les lois qui gouvernent l'Univers aussi bien que la société humaine. On leur ajoute deux dieux qui reçoivent des noms différents dans différents textes et traditions mais qui représentent toujours l'aspect transcendant et l'élément coordinateur des autres dieux.

Trente-trois est pris comme une expression symbolique représentant un aspect particulier du panthéon. En réalité il ne saurait y avoir de limite au nombre des dieux. Chaque aspect de la manifestation est une voie par laquelle l'homme peut atteindre le divin. Le nombre des dieux hindous est par conséquent le même que celui des aspects possibles de la manifestation créée ou potentielle. Il est représenté dans l'hindouisme tardif par le nombre symbolique de trente-trois crores (330 000 000).

Selon la tradition védique, des offrandes peuvent être présentées seulement à ces trente-trois dieux principaux. Il existe en dehors d'eux de nombreux habitants du Ciel qui méritent d'être priés et vénérés mais ne sont pas des dieux à part entière. Des sacrifices ne sauraient donc leur être offerts.

Les trente-trois dieux

LES 8 VASU-S OU sphères d'existence		ÉNERGIES MANIFESTÉES		DIVINITÉS	CASTES et qualités correspondantes	VEDA Rite et Mantra correspondants
Sphère	*Principe actif*					
1. Terre (Prithivi)	2. Feu (Agni) Nourriture	Manifestation physique (âdhibhautika) Les forces naturelles	Les cinq éléments	Les Ashvin-s, dieux de l'Agriculture	*Visha* Classe ouvrière, jeunesse, habileté	*Rik* (mètres) Libation du matin « Bhu »
3. Espace (Antariksha)	4. Vent (Vâyu) Souffle vital	Manifestation céleste. (adhidaivika) Les êtres subtils, les dieux	9 à 19. Les onze Rudra-s Principes vitaux	32. Indra La Puissance, le Tonnerre	*Kshatra* Chevaliers, Maturité, Force, Courage	*Yajuh* (contenus) Libation de midi « Bhuvah »
5. Ciel (Dyaus)	6. Soleil (Sûrya) Intellect	Manifestation individuelle (âdhyatmika) Forces morales	11-31. Les douze Aditya-s Principes souverains	Mitra-Varuna, la Loi cosmique. Rapports des hommes entre eux et avec les dieux	*Brahma* Clergé, Vieillesse, Sagesse	Sâma (extension) Libation du soir « Svah »
7. Constellations (Nakshatra)	8. Lune (Soma) Oblation Semence Immortalité	Le Non-manifesté, le 4ᵉ degré	Le Non-manifesté, les Ancêtres	Svayambhu, l'auto-engendré. Parameshthin, la volonté suprême	*Sannyâsa* Ascétisme, Eternité	« AUM »

33. Le Progéniteur (Prajâpati) est formé par l'ensemble des trois formes du Feu : Agni, Vâyu, et Sûrya.

III

LES SPHÈRES ET LEURS DIEUX

Les huit sphères d'existence. Les Vasu-s

Les huit sphères d'existence sont :

(1) La Terre (Prithivi) où réside (2) le Feu (Agni), principe de la nutrition. (3) L'Espace (Antariksha) où réside (4) le Vent (Vâyu), principe de la vie. (5) Le Ciel (Dyaus) où réside (6) le Soleil (Sûrya), principe de l'intellect. (7) Les Constellations (Nakshatra) où réside (8) la Lune (Soma), principe d'immortalité.

Les sphères d'existence et les puissances qui résident en elles sont les principes desquels le monde physique des éléments (âdhibhautika) se développe. Ils sont donc pour l'homme l'aspect le plus immédiat du divin, les dieux les plus directement perceptibles. En tant que premiers degrés de la parution des choses, ils représentent la jeunesse du monde. La *Chândogya Upanishad* (3, 16, 1) les compare avec les premières vingt-quatre années de la vie et les libations du matin.

Le mot *Vasu* selon les *Unâdi-sûtra-s* (1-11) veut dire « ce qui enveloppe ». D'après le commentaire de Shankarâcarya sur la *Chândogya Upanishad* (3, 16, 1), « Les Vasu-s sont ainsi appelés parce qu'ils résident ou sont

une résidence. » Ce en quoi quelque chose réside ou qui réside en quelque chose est donc appelé *Vasu*. C'est pourquoi les sphères d'extension, c'est-à-dire les sphères de l'espace et les puissances qui les gouvernent sont les Vasu-s, les « résidences », les dieux des sphères.

Aucune chose ne peut être créée sans un lien, un espace où elle peut se placer, se développer. Les sphères d'existence, les Vasu-s sont les premières manifestations de Brahmâ, l'Être-immense, Seigneur-de-l'étendue, personnification de la tendance orbitante qui crée l'espace particularisé. En tant qu'aspects de la tendance orbitante, les Vasu-s sont représentés comme de couleur rouge.

Le mot *Vasu* peut aussi être dérivé de la racine *vas* qui veut dire : briller. Il réfère en ce cas à la splendeur d'Agni et des sphères sur lesquelles il règne. Les *Vasu-s* sont parfois représentés comme les compagnons d'Indra, dieu de la foudre qui est la forme céleste d'Agni.

Les relations qui existent entre les sphères d'existence et les forces qui les dirigent sont l'origine même des corps physiques et des sens qui les perçoivent. Les Vasu-s forment donc le contenant et le contenu de la totalité du monde sensible.

Dans les *Purâna-s*, en particulier le *Vishnu-purâna* (1, 15, 111), et dans le *Mahâbhârata* (1, 66, 19), des noms divers sont donnés aux Vasu-s mais ces noms représentent toujours les mêmes principes.

« Les noms des Vasu-s sont : Apa, Dhruva, Soma, Dharma, Anala, Pratyûsha, Prabhâsa. » (*Vishnu-purâna*, 1, 15, 111.)

« Les huit Vasu-s sont : Dhara, Dhruva, Soma, Aha, Anila, Anala, Pratyûsha, Prabhâsa. » (*Mahâbhârata*, 1, 66,19.)

1° Dhava (le courant) et Dhara (le support) représentent la Terre.

2° Aha ou Aha (omniprésent) et Apa*h* (Eaux-supérieures) ou Sâvitra (solaire) représentent la sphère de l'espace (Antarik*sh*a).
3° Prabhâsa (lumineux ou crépusculaire) est le Ciel (Dyaus).
4° Anala (vivant) et Pâvaka (purificateur) représentent le Feu (Agni).
5° Anila (le souffle) représente le Vent (Vâyu).
6° Pratyûsha (cuisant ou lumineux) est le Soleil.
7° Soma (l'Oblation) est la Lune.
8° Dhruva (immobile) représente les Constellations.

En tant que sphères d'existence, les Vasu-s sont la forme visible des lois de l'Univers. Ils sont donc appelés les fils du Législateur (Manu) ou de la Loi-de-perfection (Dharma) elle-même. (*Mahâbhârata*, XII, 7587 et 7540.) Ils s'incarnèrent sur la Terre comme les fils du Gange et retournèrent ensuite au Ciel. (*Mahâbhârata*, 1, 3887.)

La sphère de la Terre et Agni, dieu-du-feu

La première des sphères est la Terre, support (Dhara) de toutes les créatures, nourricière de toute vie.

La Terre est représentée comme une déesse ou comme une vache nourrissant de son lait tous les êtres. Elle est la mère de tout être vivant, la substance de toute chose.

P*r*ithu, le premier roi et l'inventeur de l'agriculture, obligea la Terre à ouvrir, contre son gré, ses trésors et à nourrir les hommes. C'est pourquoi la Terre est P*r*ithivi, le domaine de P*r*ithu.

La Terre s'unit au Ciel pour former le couple Ciel-Terre (Dyâvâ-P*r*ithivi) que l'on appelle les deux Lamentations (Rodas) car c'est en eux que réside le Seigneur-des-larmes (Rudra).

Dans les invocations la Terre est souvent identifiée à

Aditi, l'Étendue primordiale qui est « l'inépuisable source d'abondance », la première des déesses et la mère des dieux.

Tous les aspects de la nature et de la vie sont les formes, les enfants de la déesse Terre. Les montagnes, les arbres, les rivières, les animaux portent en eux une vie multiple et pourtant une et sont guidés par des êtres conscients qui sont les serviteurs de la déesse Terre.

« Les rivières et les montagnes ont une double nature. Une rivière paraît n'être qu'un courant d'eau, pourtant elle a une personnalité distincte. Les montagnes semblent des masses inertes et pourtant leur réalité est autre. Nous ne pouvons savoir en regardant un coquillage immobile qu'il contient un être vivant. De même les rivières et les montagnes qui semblent inanimées cachent une vie subtile et peuvent parfois prendre la forme qu'elles désirent. » (*Kâlikâ-Purâna*, 20, 10, 13.)

Agni (le feu)

La Terre est la résidence du feu. Le feu, capturé et apprivoisé par l'homme, a été le principal instrument de son progrès et de sa puissance. Toute forme de feu est vénérée comme un être divin, mais c'est principalement dans le feu sacré, né de deux morceaux de bois frottés ensemble au cours d'une cérémonie où sont prononcées des formules rituelles, que le Dieu du feu est présent.

Agni est le dieu principal des Veda-s qui lui dédient plus d'hymnes qu'à aucune autre divinité. Il est le médiateur entre l'homme et les dieux, le protecteur des humains et de leurs foyers, le témoin des actions, invoqué dans toutes les occasions solennelles. Il préside à tous les sacrements, à tous les grands événements de la vie.

Le fait de briller est, en toutes choses, une qualité d'Agni, c'est pourquoi en le vénérant l'homme acquiert l'éclat de

l'intelligence et celui de la force, de la santé, de la beauté.

En tant que principe cosmique, Agni joue le rôle de chef parmi les sphères d'existence, mais quand il est envisagé seulement comme le feu terrestre, le rôle principal peut être attribué à ses deux autres aspects : Indra, la foudre, la forme de feu de la sphère intermédiaire de l'espace et *Vishnu*, le Soleil, l'Immanent, à la fois souverain de la sphère céleste et du feu intérieur, caché dans tous les êtres où il constitue leur pouvoir de dévorer et de digérer.

Agni est Celui-qui-pénètre-toutes-choses (Vaishvânara). La compréhension de la nature du feu équivaut à la compréhension de la nature de l'Univers. La science du feu est la clef de tout savoir. Agni est la puissance d'illnmination intérieure aussi bien qu'extérieure. Il représente la capacité de savoir aussi bien que de percevoir. Il est le Dieu-de-la-science. Les anciennes chroniques d'Agni (Agni Purâ*n*a) forment l'encyclopédie des sciences traditionnelles.

Dans le *Vishnu Purâna*, Agni est appelé la Fierté (abhiman). Il est représenté comme le fils aîné de l'Être-immense, le Créateur Brahmâ-Agni jailli de la bouche de la Personne cosmique (Virât-puru*sh*a) qui est le corps de l'Univers. Dans le monde de l'homme, Agni fut engendré, sous la forme du feu rituel par Fille-de-lumière (Vasubhâryâ), épouse de la Loi-de-perfection (Dharma). L'Intelligence (Medhâ) est sa sœur. Sa propre épouse est le mot-qui-accompagne-l'oblation (svâha). De son épouse il eut trois fils appelés Pur (Pâvaka), Purifiant (Pâvamâna) et Pureté (Shuci). Ces fils eurent à leur tour quarante-cinq enfants qui sont les aspects divers du feu, formant un total de quarante-neuf formes de feu.

Dans le *Harivamsha*, Agni est l'un des huit régents de l'espace. Il règne sur la direction sud-est appelée la lumière

avancée (puro-jyotis). C'est dans l'angle sud-est que nous trouvons son image dans les temples.

Agni est rouge avec des yeux jaunes et deux têtes. Il porte aux dieux les oblations des sacrifices. Son image est d'or avec des ornements rouges. Il a quatre bras, porte une hache et une torche, un éventail (qui sert de soufflet) et une louche. Il tient parfois aussi un rosaire et une lance (Shakti) de feu.

Orné de flammes, il est vêtu de noir. Son étendard est de fumée. Il est accompagné d'un bélier qu'il chevauche parfois. Il apparaît assis sur un chariot que tirent des chevaux rouges. Les sept vents sont les roues de son char. Agni a sept langues, chacune ayant un nom distinct. Il s'en sert pour lécher le beurre versé en oblation.

« De solide stature, avec un large ventre, Agni est rouge avec des moustaches, des cheveux et des yeux brun-doré. Assis sur un bélier, il tient un rosaire et une sphère. Il a sept langues couleur de feu. » (Un *Agama* cité par le *Shabda-Kalpa-druma* au mot *Agni*.)

Comme le dieu des sacrifices, Agni est appelé Mangeur-d'oblations (Hutâsha ou Hutabhuj), Porteur-d'oblations (Havya-vâhana), Messager (Vahni). Parmi ses noms, les plus communs sont : Possesseur (Jâtavedas), Pur (Pâvaka), Brûlant (Jvalana), Riche-de-lumière (Vibhâvasu), Multicolore (Citrabhanu), Resplendissant (Bhûritejas), Flambant (Shikhin), Jaune (Pingesha), Faiseur-d'or (Hira*n*yak*rit*), Flamboyant (Plavanga), Grandissant-au-dedans-de-sa-mère (Mâtârisvan, c'est-à-dire au-dedans du bois dont il jaillit).

Il est fils du Soleil (Vishvânara), Porteur-de-lotus (Abja-hasta), son étendard est la fumée (Dhûma-Ketu), Porteur-de-javelot (Tomara-dhara), il est le Brillant (Shukra), le Pur (Shuci). Aux-chevaux-rouges (Rohitâshva), il chevauche un bélier (Châgaratha). Aux-sept-langues (Sapta-jihva) il donne la richesse (Dravi*n*odas).

Dans un hymne célèbre du *Rig-Veda*, Indra et les autres

dieux sont appelés pour venir détruire les Mangeurs-de-chair (Kravyâda) ou Noctambules (Rak*sh*as), ennemis des dieux. Agni est lui-même un mangeur-de-chair. Sous cet aspect il prend une forme terrible. Il aiguise ses crocs d'acier et dévore ses ennemis.

Les dix formes du feu

Il existe dix formes principales de feu, cinq formes naturelles et cinq formes rituelles. Les cinq formes naturelles sont :

1° Agni, le feu terrestre ou feu ordinaire qui peut être visible ou potentiel, c'est-à-dire contenu dans le combustible.

2° Indra (ou Vâyu), la puissance de la foudre qui réside dans les nuages et qui est le feu de l'espace, du monde intermédiaire. Il est la source des conflagrations et des incendies de forêts (dâva-agni), terreur des êtres vivants.

3° Sûrya, le Soleil ou feu des sphères célestes, illumine les mondes et est appelé le feu-du-ciel (divya-agni).

4° Vaishvanara, Celui-qui-pénètre-toutes-choses, est le pouvoir de digestion, d'absorption, qui se trouve en toutes choses, en tout être. Il est le soutien de la vie.

5° Le feu destructeur. Agni naquit des eaux-primordiales où réside l'énergie de l'éclair et sa forme la plus terrible, cachée dans l'élément aqueux, reste toujours prête à détruire le monde. On l'appelle le feu-plongeant (Vâdava-agni), de la racine vad*ri* « plonger » ou le feu-du-cheval. Ce feu qui détruira le monde reste dormant dans un volcan appelé la bouche-de-cheval (vâdava-mukha) au fond de la mer australe, aux antipodes de la montagne polaire, le Meru.

Les cinq formes du feu rituel sont : le feu-de-l'immensité (Brahma-agni), le feu-du-Progéniteur (Prâjâpatya-agni), le feu-du-foyer-domestique (Gârhapatya-agni), le feu-des-

ancêtres (Dak*shin*a-agni) et le feu-du-bûcher-funèbre (Kravyada-agni) [1].

« Le feu-de-l'immensité se manifeste durant les rites du Sacrifice. Il sort du morceau de bois que l'on fait tourner rapidement tout en prononçant une formule magique. Il représente le feu sacré qui jaillit de la substance du monde.

Le feu-du-progéniteur est transmis à l'étudiant célibataire lorsqu'on l'investit du cordon sacré. C'est dans ce feu qu'il accomplit les rites d'oblation appelés Agni-hotra. Il fait le serment de préserver ce feu, de le vénérer, de le nourrir jusqu'au jour où, au bord de la vieillesse, il abandonnera sa maison pour se retirer dans la forêt.

Le feu-du-foyer-domestique est apporté dans la maison durant la cérémonie du mariage. Il demeure le centre de tout le rituel familial. Il doit être maintenu toujours vivant et toutes les oblations offertes par le chef de famille doivent être versées dans sa flamme.

Le feu-des-ancêtres ou feu-du-Sud est celui dans lequel des sacrifices sont offerts aux ancêtres. Les rites d'exorcisme (abhicâra-yajña) sont aussi accomplis avec ce feu. Durant les grands sacrifices, un foyer allumé avec les tisons d'un feu-du-Sud est entretenu au-dehors de la porte sud du hall sacrificiel (yajña-ma*nd*apa). Ce feu détruit les obstacles qui autrement interviendraient pour empêcher le sacrifice d'être conduit avec succès jusqu'à sa fin.

Le feu-funèbre est le feu du bûcher dans lequel le corps de l'homme est jeté comme une dernière offrande. Ce feu

1. Certains textes donnent six formes de Feu-rituel qui sont : Le Feu-du-foyer-domestique (Gârhapatya-agni), le Feu-du-rituel-védique (Ahavanîya-agni), le Feu-des-ancêtres (Dak*shin*a-agni), le Feu-des-assemblées (Sabhya-agni), le Feu du sacrifice Agnihotra (Avasatthya-agni), équivalent au Feu-du-progéniteur et le Feu-du-culte (Aupâsana-agni).

ne doit pas être approché par les vivants. » (Vijayânauda Tripâthi, *Devatâ-tattva.*)

La sphère de l'espace et Vâyu, dieu du vent

Entre la Terre, demeure du feu et le Ciel où le Soleil réside se trouve la sphère-intermédiaire (antariksha) de l'espace. C'est le lieu où se meuvent les êtres subtils dont le souverain est Vâyu, dieu du vent.

Le feu, qui dévore tout, est la bouche des dieux, et le vent est leur souffle. Dans les *Upanishad-s*, Vâyu est partout représenté comme la respiration, le souffle vital du Cosmos. Le *Mahâbhârata* l'appelle la respiration du monde, le souffle universel, l'instigateur de la vie et des êtres vivants (*Mahâbhârata*, 12, 328, 35). Vâyu est également la substance et l'essence du Verbe (Vâc). Plusieurs hymnes védiques lui sont adressés. Le mot Vâyu vient de la racine *Vâ* « souffler ».

Vâyu est un purificateur. Il fut le premier à boire le Soma, l'ambroisie. Il est un voyageur, le messager des dieux, le guide des sacrifices. Il est aussi appelé Vagabond (Vâta) (*Mahâbhârata*, 1, 5908 et 3, 11914). Il est celui sans qui on meurt (Marut), celui par qui on vit (Anila), le purificateur (Pâvana). Les trois premiers noms se rapportent à son aspect destructeur, les deux derniers à ses aspects bénéfiques.

Vâyu est l'ami d'Agni, qu'il renforce et qu'il aide.

« Le vent, ami du feu, parfumé, caressant, erre dans la demeure des dieux, stimulant tous les sens. » (*Mahâbhârata*, 12, 8418.)

Le mot Vâyu peut aussi vouloir dire « pénétrer, se répandre ». « Subtil il réside dans l'espace, pénétrant (vyâpya) les trois mondes qu'il emplit. Les Voyants le vénèrent en l'appelant Vâyu. » (*Brihad-devatâ*, 2, 32.) Il est le fils des directions de l'espace et il est le régent

du quartier Nord-Ouest où il réside. D'après le *Purusha-sukta*, Vâyu jaillit du souffle de la Personne-cosmique (Purusha). Ailleurs on en fait le fils de Tvashtri, l'artisan céleste. Dans les Véda-s, Vâyu est ami d'Indra, la foudre. Il monte près de lui sur un char d'or tiré par mille chevaux et capable d'atteindre le ciel. Le *Vishnu Purâna*, par contre, fait de Vâyu un serviteur d'Indra.

Vâyu est représenté comme un homme blanc, vigoureux, chevauchant une gazelle. Il porte un arc et des flèches. Tous ses attributs sont blancs.

« Lorsque parut le puissant Vâyu, je dus employer pour l'arrêter toute ma force car il brise aisément les arbres, les montagnes et toutes autres choses. Il n'existe aucun être dont la force puisse se comparer à celle de Vâyu. Le Lanceur-d'éclairs (Indra), le Roi-de-la-mort (Yama), le Maître-des-trésors (Kubera) et le Souverain-des-eaux (Varuna) ne peuvent lui résister. Comment le pourrais-tu, ô arbre! » (*Mahâbhârata*, 12, 528.)

Le *Bhâgavâta Purâna* raconte qu'un jour le sage Nârada incita le vent à briser le sommet de la montagne polaire. Vâyu souffla un terrible ouragan qui dura une année, mais la monture de Vishnu, l'oiseau Verbe-ailé (Garuda), protégea la montagne de ses ailes ouvertes et les efforts du dieu des vents furents vains. Nârada lui suggéra d'attaquer la montagne lorsque l'oiseau serait absent. C'est ce qu'il fit. Il brisa alors le sommet qui tomba dans la mer où il devint l'île de Ceylan.

Vâyu est le père du héros Bhîma et du singe Hanuman dont la force est restée légendaire. Vâyu est aussi, d'après le *Vishnu Purâna*, le roi des musiciens célestes.

La sphère céleste (Dyaus) et le Soleil (Sûrya)

Dyaus qui personnifie la voûte céleste, le firmament suprême, est l'un des plus connus des dieux Indo-Euro-

péens. Le Ciel est le père, la Terre, la mère de toutes choses. Tous les dieux, le Soleil, la Lune, le Vent, la Pluie, l'Éclair, l'Aurore, etc..., sont les enfants du Ciel. Dyaus couvre la terre et la fertilise de sa semence qui est la pluie.

Le mot *Dyaus* qui représente « le lieu où brillent les dieux » est souvent pris comme un équivalent d'éther (akâsha) « là où brillent le soleil et les autres [astres] ». L'éther est la manifestation physique de Dyaus.

Le *Mahâbhârata* (1, 99) raconte que par suite d'une malédiction, Dyaus dut s'incarner dans un homme. C'est ainsi que naquit Bhi*sh*ma, le père des héros.

Parmi les noms de Dyaus les principaux sont : Demeure-des-nuages (Abhram ou Maghaveshma), Voile (Ambara), Impartible (Ananga), Ce-qui-recouvre (Vyoma), le Grand-voile (Mahâ-vela), le Réservoir-des-eaux (Pu*sh*kara), Demeure-des-trois-mondes (Trivi*sht*apa), Espace (Antarik*sh*a), Chemin-des-vents (Marudvatma), Séparateur (Viyat), Chemin-des-oiseaux (Vihaya*h*), Mobile (Gagana).

Le Soleil est l'un des trois dieux principaux des Véda-s. Il est envisagé sous deux aspects. Comme l'une des sphères-d'existence, l'un de Vasu, le Soleil est la forme céleste du feu, d'Agni. Comme la source de la lumière, de la chaleur, de la vie, de l'intelligence, l'énergie solaire est l'origine de toutes les formes de vie représentées dans les douze fils de l'Immensité-primordiale (Aditya-s), les douze Principes-souverains.

Le Soleil est au centre de la création, au centre des sphères. Au-dessus de lui sont les sphères non-manifestées, celle de l'Auto-engendré (Svayambhu) et celle de la Volonté-suprême (Parame*shth*in). Au-dessous de lui sont les sphères du monde manifesté, celles de la Lune et de la Terre. Le Soleil représente la limite, le point où les mondes manifestés et non manifestés se rejoignent. « Le Soleil représente donc le principe-suprême d'abord non manifesté,

puis manifesté. » (*Chândogya-Upanishad*, 3, 19, 1.) Il est pour nous la porte qui conduit vers les aspects non manifestés du divin, l'ostensoir à travers lequel la réalité divine peut être perçue. « Le Soleil est la porte du chemin des dieux. » (*Mahâbhârata*, 13, 1681.)

En tant que source de lumière physique, mentale et spirituelle, le Soleil est l'image la plus proche du divin que nous puissions concevoir. « Le Soleil est la divinité visible, l'œil du monde, la cause du jour. Il existe éternellement. Nul autre dieu ne peut lui être comparé. Il est la source du temps. Les planètes, les étoiles, les sphères d'existence (Vasu-s), les Principes-de-vie (Rudra-s), le Dieu du vent, le Dieu du feu et tous les autres dieux ne sont que des parties de lui. » (*Bhavishya Purâna*.)

Le Soleil est l'origine visible du monde où nous vivons. « Tout ce qui existe est né du Soleil. » « De tout ce qui est, fut et sera, de tout ce qui se meut ou demeure immobile, le Soleil seul est l'origine et la fin. » (*Brihad-devatâ*, 1, 61.)

« L'Esprit-solaire, la divinité qui réside dans la sphère du Soleil (Sûrya-Ma*nd*ala) est le principe de tout développement et est donc l'origine de l'évolution (Bharga). » « Ce principe d'évolution est l'âme de tout ce qui existe, des choses animées ou inanimées qui se trouvent dans les trois mondes. Il n'est rien en dehors de lui. » (*Brâhmana-sarvasva*, cité dans *The Garland of letters*, p. 262.)

Au moment de la création, « l'œuf du monde se divisa en deux parties, l'une d'argent, l'autre d'or. La partie d'argent devint la terre, la partie d'or, le ciel. La coque extérieure de l'œuf forma les montagnes, la membrane intérieure, les nuages et la neige. Les veines intérieures devinrent les rivières, le liquide dans l'œuf forma l'océan. Lorsque le Soleil apparut on entendit un grand cri et de ce cri naquirent tous les êtres et leurs plaisirs. C'est pourquoi quand il se lève et se couche on entend des cris et des

chants. Tous les êtres et leurs désirs s'élèvent vers lui. Ceux qui vénèrent le Soleil comme l'absolu entendent constamment des sons merveilleux et sont remplis de joie ». (*Chândogya-Upanishad*, 3, 19, 1-4.)

Fait d'un feu qui consume sa propre substance, le Soleil est identifié au sacrifice cosmique. Il est dit que le Progéniteur, principe du sacrifice (Yajña-prajâpati) devenant le Soleil, procrée les vivants. En tant que dieu de la procréation il est représenté sous la forme d'un taureau. Dans le feu solaire qui s'engendre lui-même, la semence du Souverain-suprême est incessamment versée comme offrande et comme combustible. (Voir : Motilal Sharma Gaud, *Ishopanishat Vijñâna-bhâshya*, p. 61.)

« Par l'entremise de ses rayons [le Soleil] instille la vie dans les blés et les êtres-vivants. Il est le père de tous. » (*Mahâbhârata*, 3, 135.) Le Soleil est appelé le Nourrisseur (Savitri).

« Quand le Soleil se lève, il entre dans le quartier Est et soutient de ses rayons les habitants de l'Est. Il illumine le Sud et l'Ouest, le Nord, le haut, le bas et tout ce qui se trouve entre eux et il fait subsister tous les êtres par ses rayons. Il se lève et, avec lui, l'Univers, l'Être cosmique, la vie, le feu, apparaissent. L'Écriture dit que le Soleil resplendissant qui personnifie l'Univers, sait tout, soutient tout, éclaire et réchauffe toutes choses de ses mille rayons, de ses tourbillons multiples. Toujours présent, il se lève, apportant la vie à toutes les créatures. » (*Prashna Upanishad*, 1, 6-8.)

Formé d'un principe dévorant, le Soleil est le destructeur. « A la fin des temps, il dessèche le monde entier. » (*Mahâbhârata*, 12, 11057.)

Créant, soutenant, détruisant perpétuellement la vie, ravissant tous les êtres par sa lumière multicolore, le Soleil est la forme visible de Mâyâ, le pouvoir d'enchantement de l'Être suprême. Il est digne d'être adoré

(Vare*n*ya). « Quand le Soleil se lève, tous se tournent vers lui. » (*Mahâbhârata*, 7, 8459; 3, 11847.)

« Je salue la substance de toutes choses, celui qui est tout, qui personnifie l'Univers, la lumière sur laquelle le Yogi se concentre. » (*Mârkandeya Purâna*, 105, 5).

« Digne d'être glorifié, il est l'origine de tout, la lumière suprême, distincte du feu, qui existe au commencement.

« Je te salue, matière dont les dieux sont l'esprit, être resplendissant, permier né, transcendant. » (*Mârkandeya Purâna*, 105, 7.)

« Il est le Soi des yogis qui cherchent à dissoudre leur intellect. Il est le conscient de ceux qui cherchent la connaissance. Il est le dieu du sacrifice pour le sacrifiant. » (*Mârkandeya Purâna*, 111, 6-2.)

« Le Soleil est l'âme du monde. » (Ri*k-Samhitâ*, I, 115, 1.)

Le dieu-soleil est cet esprit même qui habite notre âme, car « l'être qui réside dans l'homme et l'être qui réside dans le Soleil sont un ». (*Taittirîya Upanishad*, 8.) Étant notre être même, la divinité solaire guide nos facultés intérieures et régit tous nos cycles vitaux. Le Soleil intérieur est perçu par le yogi dans le fond de son cœur comme une source éblouissante de lumière qu'il compare à un feu sans fumée.

L'image du soleil

« L'être doré qui réside dans le soleil a une barbe et des cheveux d'or. Tout en lui est resplendissant jusqu'aux bouts de ses ongles. Ses yeux sont brun doré comme la fleur de *kapyâsa*. Sa gloire est immense. Il est au-delà du mal. En vérité celui qui le comprend s'élève au-delà de tout mal.

« Ses deux voix sont le *Rik* et le Sâma. C'est pourquoi il est appelé le Haut-chant (udgîtha). Celui qui le chante est le Haut-chantre (udgâtr*î*). Il est le souverain des

mondes supérieurs, de l'Au-delà où se réalisent les désirs des dieux. » (*Chândogya Upanishad*, 1, 6-8.)

Il existe des temples du soleil dont il est la divinité principale. Son image est « couleur de cuivre, rouge et bronzée. De bon augure, ne créant pas la crainte, il est entouré des innombrables Principes-de-vie (Rudra-s) qui résident dans toutes les directions ». (*Nîlarudra Upanishad*, 1, 9.)

Selon le *Vishnu-Purâna*, le Soleil a l'apparence d'un nain, avec un corps couleur de cuivre bronzé et des yeux légèrement rouges. Sa résidence est la Cité-resplendissante (Vivasvatî ou Bhâsvatî).

Son cou est comme l'écaille de la tortue. Il porte des bracelets et un diadème dont l'éclat illumine tous les quartiers du ciel. (*Mahâbhârata*, 3, 17077.) Ses boucles d'oreilles lui furent offertes par la déesse-mère Aditi. (*Mahâbhârata*, 3, 17118.)

Le Soleil a deux bras, très longs, ou quatre bras. Il est vêtu des pieds à la poitrine « à la mode du Nord » (*Brihad Samhitâ*), ou bien il porte des bottes et une ceinture. « Surveillant les mondes, il voyage sur un char d'or, tournant en rond avec la nuit, il établit [à leur propre place] les immortels et les mortels. » (*Taittirîya Samhitâ*, 3, 4, 11-12.)

Les chevaux du Soleil sont mentionnés dans le Rig *Veda* : « que le Soleil arrive avec ses sept chevaux! » (Rig *Veda*, 5, 45, 9.) Son chariot n'a qu'une roue. « Le Resplendissant se meut sur son orbite sur un char à une roue. » (*Mahâbhârata*, 12, 362, 1.) Dans son char le Soleil est assis sur un siège de lotus. Les chevaux ou juments traînant le char peuvent être quatre ou sept. Parfois c'est un cheval unique, mais à sept têtes qu'entoure un halo de rayons. Quelquefois ce char est traîné par un dragon (Nâga).

Le cocher du Soleil, connu pour sa sagesse, est le Rouge

(Aruna), le frère aîné de l'oiseau Verbe-ailé (Garuda). Aruna, comme le Resplendissant (Vivasvat), également fils du voyant Kashyapa, est le dieu de l'aurore. Il se tient debout sur le char devant le Soleil et son robuste corps protège le monde de la fureur solaire. Aruna est plus beau que le dieu de la Lune lui-même.

Dans les Purâna-s, le Soleil est le fils du sage Vision (Kashyapa)[1] et de la déesse-mère qui s'appelle Étendue-primordiale (Aditi). C'est de ce couple que sont nés tous les dieux. Le *Râmâyana* mentionne l'Être-immense (Brahmâ) comme le père du Soleil. Toutefois Brahmâ est habituellement considéré comme le père de Vision (Kashyapa), donc le grand-père du Soleil.

Selon le *Kurma Purâna* (20e âdhyâya), le Soleil a quatre épouses : Connaissance (Samjñâ), Souveraineté (Râjñî), Lumière (Prabhâ) et Ombre (Châyâ). Le *Mârkandeya Purâna* mentionne seulement Connaissance et Ombre. Ailleurs les femmes du Soleil sont appelées Multicolore (Savarna), Existence-personnelle (Svati) et Grand-courage (Mahâ-Vîryâ). Quelquefois on fait du Soleil l'époux de l'Aurore (Ushas), quelquefois son fils. Dans le *Mahâbhârata*, Connaissance (Samjñâ) est la fille du Grand-architecte (Vishvakarman) (1, 2599). Elle est appelée Resplendissante (Suvarcalâ) (12, 6751).

Le Dieu-Soleil a plusieurs enfants. Le législateur Manu, le Souverain des morts, Yama, et la rivière Yamuna sont nés de Connaissance d'après les *Kûrma* et *Mârkandeya Purâna*-s. Le *Mahâbhârata* remplace Yamuna par Yami, sœur jumelle de Yama.

Selon le *Kûrma Purâna*, Souveraineté (Rajñî) eut un fils, Revanta (le Mobile); Lumière (Prabhâ) enfanta Aurore

1. D'après le *Mahâ-bhâshya*, le mot Kashyapa est la forme invertie de *Pashyaka* (vision). Ce genre d'interversion des syllabes est d'un usage fréquent pour les mots symboliques ou magiques ayant un usage ésotérique. Dans le *Mârkandeya Purâna*, le mot Kashyapa veut dire « buveur de vin ».

(Prabhâta) et Ombre (Châyâ) eut pour fils le législateur Sâvarni (de même couleur). Pour le *Mârkandeya Purâna*, Sâvarni, Revanta et Saturne (Shani) sont les fils d'Ombre. Le *Mahâbhârata* nous dit que le héros Karna était le fils illégitime du Soleil par Kunti. Le Soleil est aussi le père du roi des singes Sugriva. Vaivasvata Manu, le législateur, fils de Connaissance (Samjñâ) et du Soleil, fut le père d'Ikshvâku, le fondateur de la dynastie solaire. Toutefois l'éclat du Soleil était si violent que Connaissance (Samjñâ) ne put le supporter longtemps. Elle laissa donc Ombre (Châyâ) aux côtés du Soleil et se retira dans la forêt pour se consacrer à la religion. Pour se cacher elle avait pris la forme d'une jument. Le Soleil, l'ayant découverte, se changea lui-même en cheval et s'approcha d'elle sous cette forme. Elle lui donna deux fils aux têtes de chevaux, les Ashvin-s, qui sont les dieux jumeaux de l'agriculture. Après la naissance des Ashvin-s, le Soleil ramena son épouse à la maison. Pour adoucir ses souffrances, le père de Samjñâ, le Grand-architecte Vishvakarman plaça le Soleil sur sa meule et enleva un huitième de ses rayons, le rognant de partout sauf les pieds. Ces morceaux de rayons tombèrent sur la terre et c'est avec eux que Vishvakarman façonna le disque de Vishnu, le trident de Shiva, la massue de Kubera, la lance de Kârtikeya et les armes des autres dieux.

Les deux noms les plus courants du Soleil sont Sûrya (lumineux) et Aditya (fils de l'Étendue-primordiale). Le mot *Sûrya* vient de la racine *sur* ou *svar* qui veut dire briller. De la même racine vient aussi *svarga* (le ciel) qu'il éclaire. « Lorsque l'Éternel, le Soi-unique, le Pouvoir-de-connaître, désira un second, une lumière apparut qui fut appelée Sûrya. » (*Varâha Purâna*, 26, 1-2.)

Le mot *Aditya* veut dire « fils de l'Étendue-primordiale » mais peut aussi signifier « origine ». « C'est en tant qu'origine du monde que le Soleil est appelé *Aditya*. » (*Varaha Purâna*,

26, 7.) Le Soleil est le Bouc-à-une-patte (Aja-ekapâda), le bouc étant le symbole des trois tendances fondamentales. On appelle encore le Soleil par d'autres noms. Il est le Purificateur (Pâvaka), la Source-de-vie (Jîvana), le Victorieux (Jayanta), le Diviseur (Ravi). (*Varaha Purâna*, 26, 5.)

Né d'un œuf sans vie (*Mritânda*) il est appelé Mârtanda. Il est Procréateur et Nourricier (Savitri ou Savitâ), le Maître-du-jour (Arhapati), l'Œil-du-monde (Jagat-cakshu ou Loka-cakshu), le Témoin-des-actes (Karma-sakshin), le Roi-des-planètes (Graha-râja), Celui-aux-cent-rayons (Sahasra-Kirana ou Sahasrâmshu), Celui-aux-rayons-rognés (Vikarttana), l'Ame-des-douze (Dvâdashâtman), Celui-aux-sept-chevaux (Saptâshvah), le Joyau-du-ciel (Dyumani), le Maître-des-planètes (Graha-pati), le Pénétrant (Helih), le Voyageur-de-l'espace (Khagah), l'Ami-du-lotus (Padma-banduh), le Porteur-de-lotus (Padma-pani), l'Ennemi-des-neiges (Hîmârâtih), l'Effaceur-de-l'obscurité (Tamopahah).

Les autres noms du Soleil rappellent surtout son éclat (voir *Mahâbhârata*, Hymne au Soleil, 2, 166 et *Varâha Purâna*, 26). *Arka* vient de *arc*, « briller »; *Tamisra-han* veut dire Tueur-de-l'obscurité; *Tamonuda*, Disperseur-de-l'obscurité; *Divâkara*, Faiseur-du-jour; *Diptamshu*, Aux-rayons-flamboyants; *Prabhâ-kara*, Producteur-de-lumière; *Citra-bhânu*, Clarté-multicolore; *Bhânu*, Rayonnant; *Bhâskara*, Faiseur-de-lumière; *Vibhâ-vasu*, Demeure-de-lumière; *Vivasvat*, Resplendissant; *Rohita*, le Rouge; *Gopati*, Maître-du-bétail; *Bradhna*, Lié-par-ses-rayons.

L'Aurore (Ushas)

Dans le Rig *Veda*, l'Aurore, Ushas, apparaît comme une fille qui découvre ses seins pour être admirée. Toujours jeune, elle repousse l'obscurité et éveille tous les êtres vivants. Elle se meut sur un char splendide. Sœur de la Nuit

elle est l'épouse ou la maîtresse du Soleil, la fille du Ciel. Selon les *Brâhmana-s*, elle a des rapports incestueux avec son père, le Progéniteur (Prajâpati).

La sphère des Constellations (Nak*sh*atra-s) et la Lune (Soma)

Au-delà du monde solaire existent des sphères immenses qui n'appartiennent plus au monde des humains et où tous les aspects relatifs de l'espace et du temps qui conditionnent l'existence terrestre n'ont plus cours. Ces sphères représentent pour nous les aspects transcendants de l'Être cosmique, le pouvoir sans limites duquel l'Univers est né. Elles sont la demeure de l'Inconnaissable, que l'on appelle l'Auto-engendré (svayambhu). Au-delà se trouve la sphère de la Volonté-suprême (Parame*shth*in). Ces sphères lointaines situées au-delà des limites du monde solaire sont appelées les sphères des Constellations.

Le Soleil apparaît donc bien ici pour nous comme le centre des mondes, étant la limite entre le monde terrestre et l'espace de notre univers, d'un côté et les sphères transcendantes de l'Auto-engendré et de la Volonté-suprême, de l'autre. Les expressions symboliques que nous pouvons employer pour représenter ces sphères inconnues sont certaines d'être inadéquates mais les symboles sont les seuls instruments par lesquels nous pouvons indiquer leur existence.

Les principes supérieurs, les dieux, résident dans ces mondes supra-solaires que sont les sphères des Constellations. C'est là aussi que se trouvent les esprits des ancêtres. Le contact avec ces mondes n'est possible qu'à travers les rites du sacrifice. C'est pourquoi les Constellations, les *Nak*sh*atra*-s sont filles de l'Art-rituel (Dak*sh*a). Elles sont les épouses de la Lune qui est la coupe d'ambroisie et le régent du mental.

26, 7.) Le Soleil est le Bouc-à-une-patte (Aja-ekapâda), le bouc étant le symbole des trois tendances fondamentales. On appelle encore le Soleil par d'autres noms. Il est le Purificateur (Pâvaka), la Source-de-vie (Jîvana), le Victorieux (Jayanta), le Diviseur (Ravi). (*Varaha Purâna*, 26, 5.)

Né d'un œuf sans vie (*Mritânda*) il est appelé Mârta*n*da. Il est Procréateur et Nourricier (Savit*ri* ou Savitâ), le Maître-du-jour (Arhapati), l'Œil-du-monde (Jagat-cak*sh*u ou Loka-cak*sh*u), le Témoin-des-actes (Karma-sak*sh*in), le Roi-des-planètes (Graha-râja), Celui-aux-cent-rayons (Sahasra-Kira*n*a ou Sahasrâmshu), Celui-aux-rayons-rognés (Vikarttana), l'Ame-des-douze (Dvâdashâtman), Celui-aux-sept-chevaux (Saptâshva*h*), le Joyau-du-ciel (Dyuma*n*i), le Maître-des-planètes (Graha-pati), le Pénétrant (Heli*h*), le Voyageur-de-l'espace (Khaga*h*), l'Ami-du-lotus (Padma-bandu*h*), le Porteur-de-lotus (Padma-pa*n*i), l'Ennemi-des-neiges (Hîmârâti*h*), l'Effaceur-de-l'obscurité (Tamopaha*h*).

Les autres noms du Soleil rappellent surtout son éclat (voir *Mahâbhârata*, Hymne au Soleil, 2, 166 et *Varâha Purâna*, 26). *Arka* vient de *arc*, « briller »; *Tamisra-han* veut dire Tueur-de-l'obscurité; *Tamonuda*, Disperseur-de-l'obscurité; *Divâkara*, Faiseur-du-jour; *Diptamshu*, Aux-rayons-flamboyants; *Prabhâ-kara*, Producteur-de-lumière; *Citra-bhânu*, Clarté-multicolore; *Bhânu*, Rayonnant; *Bhâskara*, Faiseur-de-lumière; *Vibhâ-vasu*, Demeure-de-lumière; *Vivasvat*, Resplendissant; *Rohita*, le Rouge; *Gopati*, Maître-du-bétail; *Bradhna*, Lié-par-ses-rayons.

L'Aurore (Ushas)

Dans le Ri*g* *Veda*, l'Aurore, Ushas, apparaît comme une fille qui découvre ses seins pour être admirée. Toujours jeune, elle repousse l'obscurité et éveille tous les êtres vivants. Elle se meut sur un char splendide. Sœur de la Nuit

elle est l'épouse ou la maîtresse du Soleil, la fille du Ciel. Selon les *Brâhmana-s*, elle a des rapports incestueux avec son père, le Progéniteur (Prajâpati).

La sphère des Constellations (Nak*sh*atra-s) et la Lune (Soma)

Au-delà du monde solaire existent des sphères immenses qui n'appartiennent plus au monde des humains et où tous les aspects relatifs de l'espace et du temps qui conditionnent l'existence terrestre n'ont plus cours. Ces sphères représentent pour nous les aspects transcendants de l'Être cosmique, le pouvoir sans limites duquel l'Univers est né. Elles sont la demeure de l'Inconnaissable, que l'on appelle l'Auto-engendré (svayambhu). Au-delà se trouve la sphère de la Volonté-suprême (Parame*shth*in). Ces sphères lointaines situées au-delà des limites du monde solaire sont appelées les sphères des Constellations.

Le Soleil apparaît donc bien ici pour nous comme le centre des mondes, étant la limite entre le monde terrestre et l'espace de notre univers, d'un côté et les sphères transcendantes de l'Auto-engendré et de la Volonté-suprême, de l'autre. Les expressions symboliques que nous pouvons employer pour représenter ces sphères inconnues sont certaines d'être inadéquates mais les symboles sont les seuls instruments par lesquels nous pouvons indiquer leur existence.

Les principes supérieurs, les dieux, résident dans ces mondes supra-solaires que sont les sphères des Constellations. C'est là aussi que se trouvent les esprits des ancêtres. Le contact avec ces mondes n'est possible qu'à travers les rites du sacrifice. C'est pourquoi les Constellations, les *Nak*sh*atra*-s sont filles de l'Art-rituel (Dak*sh*a). Elles sont les épouses de la Lune qui est la coupe d'ambroisie et le régent du mental.

La Lune, coupe de la liqueur oblative (Soma)

Dans les hymnes tardifs du *Rig Veda*, ainsi que dans l'*Atharva Veda* et les *Brâhmana*-s, la liqueur oblative, le *Soma*, est identifiée à la Lune qui en est la coupe et au Dieu-lunaire qui en est la personnification. Soma est le nom le plus fréquemment employé pour la Lune dans le *Mahâbhârata*. La Lune est le calice d'ambroisie divine que boivent les ancêtres et les dieux et qui s'emplit à nouveau de lui-même. La substance lunaire est faite de tout ce qui est doux, gracieux, soumis : l'offrande, la victime, le combustible du sacrifice ainsi que le sperme, la semence de vie.

En tant qu'élixir de vie, donneur d'immortalité, Soma n'appartient pas au monde de la mort. Sa nature est donc celle des sphères supra-solaires. La Lune est le souverain du monde des Constellations et le symbole des sphères immortelles où résident les ancêtres, au-delà de la mort.

En Yoga, le *Soma*, l'ambroisie, est le nom donné à l'énergie sexuelle. Le sperme est fait de la même substance que le mental. En sublimant son énergie procréatrice, le yogi acquiert des pouvoirs mentaux prodigieux. La Lune est la coupe de sperme, la substance du mental. Elle est l'organe de la pensée de l'Homme-cosmique (Virât puru*sh*a), le lieu de la pensée universelle.

En tant que l'essence du désir sublimé, la Lune est faite des os de Kama, le dieu de la luxure, dont le corps fut détruit par un seul regard de Shiva, le grand yogi.

La Lune est divisée en sept doigts. Chaque jour les dieux en boivent un doigt. Durant les éclipses solaires le dernier doigt est absorbé par le Soleil. C'est à ce moment que, dans un effort pour boire au moins ces dernières gouttes de l'élixir d'immortalité, le démon Râhu tente de dévorer le Soleil.

« Lorsque les dieux se partagèrent la liqueur d'immorta-

lité, la Lune reconnut l'anti-dieu Râhu, déguisé en dieu, qui s'apprêtait à boire. C'est à cause de la Lune que Râhu fut condamné à mort, mais bien que sa tête ait été séparée de son corps, elle ne pourra jamais cesser de vivre car ses lèvres avaient touché la liqueur d'immortalité. Cette tête reste donc en vie, et par vengeance, chaque fois que la lune est pleine, Râhu cherche à la dévorer. C'est la légende des éclipses. » (*Devatâ tattva.*)

Le monde est une pensée divine, une vibration dans le substrat causal. C'est pourquoi la Lune, le mental-cosmique, est assimilée aux eaux-primordiales (Ap), dont les vagues donnent naissance à toutes les apparences du monde tangible.

« Car le Soleil est le principe de la vie et les eaux-primordiales sont la Lune. Ces eaux sont la source de tout, de ce qui est visible et invisible. Les eaux sont l'image du tout. » (*Prashna Upanishad*, 1, 5.)

La Lune, en tant que dieu de l'élément liquide, régit les marées de la mer. La sphère de la Lune est une citerne d'eau de pluie. Les êtres subtils, descendant des mondes célestes, traversent la sphère lunaire et descendent sur terre dissous dans l'eau de pluie. C'est ainsi que les âmes errantes, cherchant à s'incarner, pénètrent d'abord dans les plantes, puis dans les animaux et les hommes.

En tant que le lieu d'où les âmes errantes descendent sur la terre, la Lune est représentée comme la demeure des esprits transmigrants et des ancêtres. En tant que réserve de pluies, la Lune est le roi des plantes, le dieu protecteur de la vie végétale. Les propriétés des plantes médicinales deviennent plus actives durant les éclipses. La Lune apporte la pluie, elle fait fleurir le lotus. Ses doux rayons calment la terre brûlée par les ardeurs du Soleil.

« Bien que du point de vue de la Création, la Lune soit née la dernière, qu'elle soit le monde le plus bas, il se trouve qu'elle encercle la terre, et que du point de vue de la réinté-

gration, du point de vue de l'esprit libéré qui veut échapper au monde terrestre, la sphère lunaire, qui est la sphère du mental, sépare le monde physique, la Terre, de la sphère solaire faite de lumière et d'intelligence. Il nous faut traverser la sphère du mental avant de pouvoir atteindre le Soleil, le monde de la vérité, la porte des mondes transcendants. » (*Devatâ tattva.*) Le Dieu-Lune est représenté sous la forme d'un homme portant un croissant sur le front. Il est accompagné par le Soleil ou par deux épouses. Tous ses attributs sont blancs. Il monte une antilope.

« Le Dieu-Lune est blanc, vêtu de blanc, il porte des ornements d'or. Il est assis sur un chariot que tirent dix chevaux. Il a deux bras et porte dans une main une massue tandis que son autre main fait le geste d'éloigner la crainte. » (*Kalikâ Purâna*, 81.)

« Large de deux envergures, il est assis sur un lotus. Il est de la race des marchands et a pour père Détachement (Atri), le fils de l'Océan. » (*Graha-yâga-tattvam.*)

Selon les *Purâna-s*, le char de la Lune a trois roues et est tiré par dix chevaux plus blancs que le jasmin, cinq à droite du timon, et cinq à gauche. Ce char a deux cochers.

On utilise de nombreux noms et épithètes pour parler de la Lune tels que : le Lumineux (Candra), la Goutte [de soma] (Indu); Celui qui porte la marque du lièvre (Shashi); le Faiseur de la nuit (Nishâkara); le Seigneur des Constellations (Nak*sh*atra-nâtha); Celui dont les rayons sont frais (Shitamarîci); Aux blancs rayons (Sîtâmshu); marqué comme un chevreuil (M*ri*gânka), Couronne de Shiva (Shiva-shekhara); Seigneur du lotus (Kumudapati); Aux chevaux blancs (Shveta-vâjin). Selon la *Brihad-devatâ*, commentant le Rig *Veda*, 10, 85, le nom principal de la Lune, *Candramâ*, a la signification suivante : « Le Dieu-Lune court (dramati), joliment (câru) ou en regardant (câyam), ou bien « il court » digne d'être regardé

(câyana). Ou bien, partant du verbe *cam* (boire [le soma]), il façonne l'agrégat des êtres. » (*Brihad-devatâ*, 7, 129.)

« La Lune n'est pas souvent vénérée de nos jours, mais les phases de la Lune règlent l'ordre des fêtes et des jeûnes. En adorant la Lune, l'homme se libère de ses faiblesses physiques et mentales. Il acquiert l'aptitude à concentrer son esprit. On vénère aussi la Lune pour obtenir la beauté physique. En concentrant leur pensée sur le disque lunaire, les yogi-s sont capables de voir les événements présents, passés et futurs. » (*Devatâ tattva*.) L'influence de la Lune détruit les amants malheureux.

L'histoire de la Lune

Le *Vishnu-dharmottara* (1, 106) et le *Skanda Purâna* (4, 1, 14) font de Soma, la Lune, le fils du sage Détachement (Atri) et de son épouse Bienveillance (Anasûyâ). Ailleurs il est décrit comme le fils de la Loi-éternelle (Dharma) ou du Resplendissant (Prabhâkara, le Soleil), lui-même un descendant d'Atri. Il est conté aussi que la Lune apparut lors du barattement de la mer. (*Bhâgavata Purâna*, 11,13; *Mahâbhârata*, 12, 203.) Le *Vishnu Purâna* fait de la Lune un *brâhmane* et l'appelle prêtre, mais la *Brihad âranyaka Upanishad* le considère comme un K*sh*atriya, ou chevalier.

« Lorsque l'Océan fut baratté, la Lune en jaillit joyeusement juste après la déesse de la Fortune, et répandit de ses mille rayons une douce clarté. » (*Mahâbhârata*, 1, 18, 34.)

« Détachement (Atri), né de la pensée de l'Être-immense, était un grand ascète. Désirant engendrer une descendance, il pratiqua pendant trois mille années célestes les plus sévères austérités. Ceci nous est conté. Son sperme, remontant en lui, se changea en ambroisie et jaillissant de ses yeux se divisa en dix parties qui illuminèrent les directions de l'espace. Sur l'ordre de l'Être-immense, les déesses

des dix directions le reçurent dans leur sein. Mais, ô Roi, elles furent incapables d'en supporter l'éclat. La semence qu'elles ne purent retenir s'écoula sur la terre. Voyant tomber le Soma, le sperme divin, l'Être-immense qui est le Progéniteur, considérant le bien du monde, prit ce Soma qui est la Lune dans son char et par trois fois fit avec lui sept fois le tour de la Terre qu'entoure l'Océan. Quelques gouttes de l'ambroisie lunaire tombèrent sur la Terre et devinrent toutes les plantes utiles dont vit le monde. Le Dieu-Lune fut élevé par l'Être-immense qui lui fit épouser les vingt-sept filles de l'Art-rituel [qui sont les maisons lunaires] appelées Ashvini, etc. Mais le Dieu-Lune n'était amoureux que de la seule Rohi*n*i... Art-rituel alors le maudit, en disant : « Puisque tu as failli à ton serment, « tu seras pris de consomption et ta semence ne portera « pas de fruit. Tu guériras pendant la deuxième quinzaine « de chaque mois et la consomption te dévorera à nouveau « pendant les quinze jours qui suivront. Ayant ainsi reçu « un bon et un mauvais présage, Soma scintille dans le « ciel, croissant et décroissant. » (*Padma Purâna*, *Sarga-Khanda*, et *Mahâbhârata*, *Shalya-parva*, chap. 36.) (Voir également *Bhâgavata Purâna*, 6, 7, 23-24.)

Le Dieu-Lune d'abord était pieux et offrit un grand sacrifice appelé Râjasûya. Plus tard il devint arrogant et lubrique. Il enleva pour en faire sa maîtresse l'Étoile (Târâ ou Târakâ), épouse du Précepteur-des-dieux B*r*ihaspati et il refusa de la rendre. Une querelle s'ensuivit dans laquelle le sage Ushanus, les anti-dieux et les génies (Dânava-s, Daitya-s, etc.) s'allièrent à Soma. Le Roi-céleste (Indra) et la plupart des dieux se rangèrent aux côtés de B*r*ihaspati. Dans la terrible bataille qui s'ensuivit la Terre fut secouée jusqu'à son centre. Le corps de Soma fut coupé en deux par le trident de Shiva. Brahmâ finalement arrêta le combat et força Soma à renvoyer l'Étoile à son mari. L'Étoile donna bientôt naissance à un fils de la

Lune qui est [la planète] Mercure (Budha). C'est par lui que commence la lignée des rois-lunaires. » (*Vishnu Purâna*, 4, 6; *Bhâgavata-Purâna*, 9, 14; *Harivamsha*, 1, 25; *Padma-Parâna*, 12; *Brahma Purâna*, 23; *Devî-Bhâgavata*, 1-11; *Vâyu Purâna*, 90-91.)

IV

LES DIEUX DES SPHÈRES DE L'ESPACE

Les dieux de l'espace et de la vie, les Marut-s ou Rudra-s

Les Marut-s et les Rudra-s sont les divinités du monde subtil, de la sphère intermédiaire ou sphère-de-l'espace, situés entre le Ciel et la Terre (Rig *Veda*, 5, 5). Ils sont parfois considérés comme distincts, parfois comme les mêmes dieux. Les Marut-s ou principes d'immortalité sont les dieux des Vents. Ils représentent le souffle vital du cosmos (Vâyu-prâna). Ils pénètrent les dix centres vitaux de tous les corps vivants où ils se manifestent comme les énergies-vitales (Rudra-prâna-s). Ils sont alors appelés les Rudra-s, les Hurleurs.

« Ces énergies-vitales (prâna-s) de l'homme sont au nombre de dix, l'âme (âtman) étant la onzième. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 3, 9, 4.)

Les Hurleurs sont donc les principes de vie, intermédiaires entre les éléments physiques inconscients et l'intellect, entre la sphère terrestre et la sphère solaire.

Apparentés aux divinités qui règnent sur la sphère de l'espace, les Rudra-s appartiennent à la seconde phase de l'évolution cosmique, au second stade de la création,

dans lequel le principe de la vie apparaît dans la matière jusque-là inanimée. Les Rudra-s sont les dieux de la seconde phase de toute évolution et de la seconde phase de tous les rites. Ils président à la deuxième partie des rites du sacrifice, à l'oblation de midi et à la maturité de l'homme (de 24 à 68 ans). Durant cette période « si quelque mal le saisit... qu'il s'écrie : « O Souffle de vie, « ô Rudra-s, faites que cette libation du midi de ma vie « se continue jusqu'à la troisième libation. Faites que le « rituel de ma vie ne soit pas interrompu alors que m'en-« tourent les énergies-vitales, les Rudra-s. » (*Chândogya-Upanishad*, 3, 16, 3.)

Le mot Rudra qui peut être traduit par le Hurleur ou le Rouge peut aussi vouloir dire « cause-de-larmes ». « En vérité les souffles-vitaux sont des causes-de-larmes car tous se lamentent quand [ils nous quittent]. » (*Chândogya-Upanishad*, 3, 16, 3.)

« En quittant ce corps mortel ils font pleurer. C'est parce qu'ils causent des larmes qu'ils sont appelés *Rudra-s.* » (*Brihad-âranyaka-Upanishad*, 3, 9, 4.)

Le *Vishnu Purâna* nous dit que Rudra, le Seigneur-des-larmes, naquit du front de l'Être-immense (Brahmâ) et, sur l'ordre du Dieu, se divisa en une forme mâle et une forme femelle et que la forme mâle se divisa à nouveau pour former onze créatures dont certaines étaient blanches et douces, les autres noires et furibondes. Ailleurs il est dit que les onze Rudra-s sont les fils du sage Vision (Kashyapa) et de Terre-parfumée (Surabhi) représentée comme la Vache-d'abondance.

Le nombre des Rudra-s est généralement de onze puisqu'ils sont identifiés aux onze énergies-vitales (prâna-s). Le *Mahâbhârata* toutefois (13, 984) dit que leur nombre est de onze cents.

Les Rudra-s apparaissent partout comme les compagnons fidèles de Rudra-Shiva. Ils sont ses amis, ses mes-

sagers, craints de tous. Quelques-uns d'entre eux sont identifiés à des aspects de Rudra lui-même. Nous les rencontrerons encore comme les compagnons de Shiva.

Huit des Rudra-s sont les équivalents des huit manifestations propices de Shiva (a*sht*a-mûrti), les autres représentent les formes terribles du feu. Les premiers peuvent être rendus favorables par des rites; l'homme doit toujours se tenir à l'écart des seconds.

Les Rudra-s ne sont pas des aristocrates célestes. Ils appartiennent à la classe ouvrière du ciel. Le *Shatapatha Brâhmana* explique que Rudra lui-même est un prince, mais que les innombrables Rudra-s, ses sujets, sont des artisans.

Les symboles alphabétiques des onze Rudra-s sont les lettres *D. Dh. N.* T. Th. D. Dh, N. P. Ph. B. Leur usage est important dans toutes les formules magiques.

Les Marut-s ou Principes d'immortalité

D'après les *Purâna-s*, le mot *marut* veut dire : « ne pleure pas ». (*Bhâgavata Purâna*, 6, 18, 64.) Lorsqu'ils naquirent, chacun pleura sept fois. On leur dit « Ne pleure pas » (Mârodî*h*), « Ne crie pas! (Marud)! Puissances qui vous mouvez dans le Ciel! votre nom sera Marut (ne crie pas). » (*Vâmana Purâna*, chap. 69.)

En dehors de cette étymologie symbolique, l'origine du mot Marut semble incertaine. Il peut signifier « brillant ou scintillant » ou s'il vient de la racine *mrin*, « mourir ». Avec le privatif *ut*, il veut dire immortel. « Ce sans quoi les êtres meurent (m*ri* + ut) est le principe d'immortalité (marut). » (*Unadi sûtra*-s, 9, 14.) Cette étymologie identifie les Marut-s aux Rudra-s.

Ces Principes d'immortalité (Marut-s) forment une troupe batailleuse de jeunes gens tapageurs, transposition dans l'espace des hordes de jeunes guerriers appelés les

marya (mortels). On les a comparés à une société de soldats, pratiquant des rites secrets et employant des formules magiques. Ils incarnent les actions héroïques et les vertus morales aussi bien que l'exubérance de la jeunesse. Ils sont très unis entre eux. « Ils ont des dents de fer. Rugissant comme des lions, ils errent sur des chars dorés tirés par des étalons fauves. Leur résidence est dans le Nord. » (Rig *Veda*, 1, 133, 6.) « Ils portent des arcs, des flèches et lancent des projectiles ronds. » (Rig *Veda*, 5, 52, 13.) Chevauchant les cyclones, ils dirigent les tempêtes et s'avancent à grand bruit, en chantant. Brutaux bien que d'humeur joyeuse, ils sont craints de tous. Vêtus de pluie, leur fonction est de répandre la pluie (Rig *Veda*, 1, 38, 9); de créer et de chasser les tempêtes. Les montagnes tremblent et les arbres sont renversés quand ils se meuvent. (Rig *Veda*, 1, 39, 5; et 5, 53-54.)

Les Marut-s sont les compagnons d'Indra, le porteur de foudre (Rig *Veda*, 8, 7, 31) et aussi de son épouse Indra*n*i (Rig-*Veda*, 10, 86, 9). D'après le *Mahâbhârata*, Indra est leur chef. C'est lui qui leur donna les brillants ornements et les armes étincelantes dont ils se parent. Ils aident Indra dans ses guerres. Indra lui-même est appelé chef-des-Maruts (Marut-vat).

Pour les Veda-s, les Marut-s sont les fils du taureau Rudra et de la vache Pris*h*ni qui représente l'Océan ou la Terre (Rig *Veda*, 5, 452, 16-17). On les appelle donc fils-de-Rudra (Rudriya-s). D'après le *Vâmana Purâna*, ils sont les fils de Vision (Kashyapa) et de l'Étendue-primordiale (Aditi)[1]. C'est Indra qui leur accorda le statut de dieux (*Vâmana Purâna*, 68-69). Dans le *Mahâbhârata* (12, 7540) et le *Bhâgavata Purâna* (6, 6, 17-18) ils sont les fils de la Loi-de-perfection (Dharma) identi-

1. La même origine leur est attribuée dans le *Râmâyana* (1, 47); le *Mahâbhârata* (1, 132, 53 et 12, 207-2); le *Bhâgavata Purâna* (6, 18); le *Matsya Purâna* (146.)

fiée au Roi-des-morts (Yama), lui-même un aspect du Destructeur (Shiva). Ishâna, le Souverain, le bénéficiaire de toutes choses, qui est l'une des formes de Shiva, est leur protecteur (Goptar) (*Mahâbhârata*, 12, 4498). Les Marut-s sont appelés frères d'Indra, fils de l'Océan, fils du Ciel, fils de la Terre.

Comme les Rudra-s, les Marut-s sont selon les *Brâhmana-s*, des prolétaires. Ils sont les chefs de la classe ouvrière des agriculteurs-éleveurs.

Le nombre des Marut-s varie. Le Rig *Veda* (1, 133, 6) en mentionne vingt et un, mais ailleurs parle de vingt-sept et de quarante-neuf (sept groupes de sept) (Rig *Veda*, 5, 52, 16-17). Ils sont également sept fois sept dans le *Râmâyana* (1, 47), le *Mâhâbharata* (1, 132, 53 et 12, 207, 2), le *Bhâgavata Purâna* (6, 18) et le *Matsya Purâna* (146).

Le *Harivamsha* donne vingt-quatre noms distincts de Marut-s, le *Brahmânda Purâna* (3, 5, 91-95) donne la plupart des quarante-neuf noms. Dans le *Mahâbhârata*, les Marut-s sont onze comme les Rudra-s et sont appelés Tueur-de-bêtes (Mrigavyâdha), Serpent (Sarpa), Infortune (Nirriti), Bouc-à-une-patte (Ajaikapada), Serpent-de-mer (Ahirbudhnya), Archer (Pinâkin), Brûleur (Dahana), Seigneur (Ishvara), Porteur-de-crânes (Kapâli), Tronc-sec (Sthanuh) et Fortuné (Bhaga.) (*Mahâbhârata*, 1, 67, 2-4 et 1, 132, 51 éd. de Kumbakonam.) Le *Mahâbhârata* donne ailleurs (12, 207, 19-20[1]; et 13, 255. 12[2]) des listes légèrement différentes.

Dans le *Devi-Purâna*, les Marut-s portent les noms des sept vents : Prâvâha, Nivaha, Udvaha, Sanvaha, Vivaha, Pravaha, Parivaha. L'*Agni-Purâna* qui, dans le *Ganabheda adhyaya* parle de quarante-neuf Marut-s, les

1. Ajaikapâda, Ahirbudhnya, Virupâksha, Raivata, Hara, Bahurûpa, Trayambaka, Sureshvara, Savitra, Jayanta, Pinâkin, Aparâjita.
2. Ajaikapâda, Ahirbudhnya, Pinâkin, Aparâjita, *Rita*, Pitrirûpa, Trayambaka, Maheshvara, Vrishâka, Shambhu, Havana, Ishvara.

appelle Ekajyoti (une lumière), Dvijyoti (deux lumières), Trijyoti (trois lumières), etc.

Le *Bhâgavata Purâna* (6, 6, 17-18) appelle les Marut-s : « Raivata, Aja, Bhava, Bhîma, Vama, Ugra, V*rî*shâka, Ajaikapâda, Ahirbudhnya, Bahurûpa, Mahân. »

Le *Brahmânda Purâna* (3, 5, 79-88) explique que les sept groupes de sept Marut-s résident respectivement dans les sept sphères qui sont la Terre, le Soleil, la Lune, les Constellations, les Planètes, la Grande-Ourse (sept sages) et l'Étoile polaire. Leurs noms sont :

Groupe I (Terre) : Lumière-variée (Citra-jyotis), Bûcher-funèbre (Caitya), Resplendissant (Jyotishman), Lueur-de-l'éclair (Shakra-jyotis), Vérité (Satya), Lumière-de-vérité (Satya-jyotis), Brûlantes-austérités (Su-tapas).

Groupe II (Soleil) : Sans-ami (Amitra), Vainqueur-de-la-vérité-absolue (Rita-jit), Vainqueur-de-la-vérité (Satya-jit), Ami-du-charretier (Suta-mitra), Ami-des-dieux (Sura-mitra), Bon-discophile (Sushena), Vainqueur-d'armées (Sena-jit).

Groupe III (Lune) : Effrayant (Ugra), Dispensateur-de-richesses (Dhanada), Racine (Dhâtu), Terrible (Bhîma), Souverain-des-eaux (Varu*n*a), Œil-vif (Abhiyuktak*sh*ika), Appelé (? Sâhûya).

Groupe IV (Constellations) : ces noms ne sont pas donnés dans les éditions du *Brahmânda Purâna*.

Groupe V (Planètes) : Autrement (Anyadrish), Ainsi (Idrish), Mouvant (Drum), Bref (Mita), Arbre (V*rî*k*sh*a), Pareil (Samit), Courant (Sarit).

Groupe VI (les sept Sages) : Ainsi (Idrish), Pas-autrement (Nânyâdrish), Personne (Purusha), Contraire (Prati-hart*rî*), Égal (Sama-cetana), De-même (Sama-v*ri*tti), Semblable (Sanmita).

Groupe VII (Étoile polaire) : ces noms ne sont pas donnés dans les éditions du *Brahmânda Purâna*.

La légende des Marut-s

D'après *le Râmâyana* (1-46), les Marut-s sont issus d'un fils non encore né de Diti, la mère des anti-dieux.

La mère des anti-dieux était en deuil. Vi*sh*nu avait tué ses deux fils, Œil-d'or (Hira*n*yâk*sh*a) et Toison-d'or (Hira*n*ya-kashipu). Dans son désir de se venger, Diti, avec une patience et une adresse toutes féminines, entreprit de plaire à son époux Vision (Kashyapa) et d'obtenir de lui qu'il mette à mort Indra, lui-même fils de Vision.

Vision ne voulut pas coopérer directement mais il conseilla à Diti d'accomplir le jeûne donneur-de-fils (pumsavana). Comme ce jeûne approchait de sa fin, Indra commença de trembler. Il descendit sur terre et se mit à servir Diti. Si elle succombait à la vanité, ne fût-ce que pour un instant, cela lui donnerait l'occasion de mener à bien son projet. Longtemps Diti fut prudente dans ses mortifications mais un jour, au coucher du Soleil, elle s'endormit. Indra en tira aussitôt avantage. Entrant dans la matrice de Diti, il déchira avec sa foudre le fœtus en quarante-neuf morceaux. Ces fragments devinrent les Marut-s. Indra en fit les gardes du calice de Soma.

Le monde des Marut-s est la sphère de l'espace ou sphère-intermédiaire. L'espace est donc appelé Lieu-des-Marut-s (Mâruta). C'est le paradis de la caste intermédiaire, celle des marchands (Vaishya-s).

On vénère les Marut-s pour obtenir des pouvoirs surhumains et pour l'accomplissement de projets ambitieux.

Indra, souverain du Ciel

« Indra représente le pouvoir de la foudre (stanayintu), l'énergie électrique (ta*d*it-shakti ou vidyut-shakti), omniprésente, base de la vie cosmique aussi bien que terrestre. Cette énergie est apportée sur la terre par la pluie. Elle

est emmagasinée dans le sperme (vîrya) des êtres vivants. » (*Devatâ-tattva*, 3, 3.)

Dans les *Veda*-s, Indra est le dieu de la sphère de l'espace. Il est le dispensateur des pluies et réside dans les nuages. Craint, en tant que Seigneur des tempêtes et lanceur d'éclairs, il est aussi la source de toute fertilité. En tant que souverain du Ciel, il est le compagnon du Dieu-des-vents, Vâyu, qui est le souffle-vital du Cosmos. Dans plusieurs hymnes du Ri*g* *Veda*, les attributs et les fonctions divines les plus hautes lui sont donnés. Dans la triade des dieux qui dominent tous les autres et qui sont Agni, Vâyu et Sûrya, Indra prend fréquemment la place de Vâyu comme souverain de l'espace. Agni, Indra et Sûrya représentent alors les trois formes du feu : le feu terrestre, le feu de l'espace ou foudre, et le feu du ciel ou Soleil.

En tant que roi des dieux, Indra est une divinité importante. Plus d'hymnes lui sont adressés dans les Veda-s qu'à aucun autre dieu, si l'on excepte Agni [1]. « La voûte céleste (Dyaus) est enceinte d'Indra comme la Terre l'est du Feu. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 6, 4, 21.)

Indra incarne les qualités de tous les dieux. « Il est fait de tous les autres dieux réunis. C'est pourquoi il est le plus grand. » (*Avyakta Upanishad*, 5, 1.) Ses formes sont multiples et il prend tous les aspects qu'il veut.

Indra représente la puissance. Il est le chef des Marut-s, les dieux de la tempête. Son compagnon, Vi*sh*n*u, est la personnification de la Loi-cosmique et de la Sagesse. Toujours jeune, Indra incarne les vertus de la jeunesse, l'héroïsme, la générosité, l'exubérance. Son attitude est celle de l'action, du service, mais il est aussi partisan de l'usage de la force qui mène au pouvoir, à la victoire,

1. Dans le Ri*g*-*Veda* les principales références au mythe d'Indra sont dans 1, 11; 1, 33; 2, 12; 2, 14; 2, 15; 4, 18; 7, 16; 8, 100; 10, 86.

au butin. Il conduit les guerriers et les protège de sa foudre, et de son arc, l'arc-en-ciel.

Dans la mythologie tardive Indra devient un aspect de Shiva et, du point de vue du culte, il n'est qu'un dieu mineur. Il reste toutefois le roi des dieux. Il est le souverain des sacrifices. Son nom est toujours mentionné dans les rites du Soma. Il est aussi danseur et magicien.

Les ennemis d'Indra[1] sont les anti-dieux, fils de Diti, et aussi Namuci, le génie qui obstrue le courant des eaux célestes et Puloman dont il enleva la fille Grâce-divine (Saci). Il détruit les cités fortifiées de ses ennemis et réduit les armées des anti-dieux et des sauvages (Dasyu-s). Armé de la foudre il tue V*ri*tra ou Ahi, le démon-magicien qui cause la sécheresse. D'après les *Purâna-s*, V*ri*tra appartenait à la caste des prêtres. Pour expier ce meurtre, Indra dut abandonner son trône céleste. Il se cacha dans une tige de lotus qu'il quitta seulement à la requête d'Agni et du précepteur des dieux B*ri*haspati. Le *Bhâgavata Purâna* (6, 10, 13) le montre hanté par son crime qui le poursuit sous la forme d'une femme de basse naissance.

Indra aime l'ivresse et le plaisir. Il boit le soma qu'il a volé à son père et qui l'emplit de force. Il se lance ensuite contre ses ennemis et accomplit des hauts faits fabuleux. Le *Mahâbhârata* raconte que le sage Activité (Cyavana) l'obligea à partager le soma avec les dieux de l'agriculture, les Ashvin's, malgré leur basse naissance.

Indra a de nombreuses amours. Sa lubricité est célèbre et ses aventures sont souvent citées pour excuser l'adultère. De plus il envoie les nymphes de son paradis pour troubler les sages dans leurs méditations et essayer de mettre fin à des austérités qui leur donnent une puissance dont il a peur. (*Bhâgavata Purâna*, 11, 4, 7.)

1. Les noms de quelques-uns des ennemis d'Indra sont donnés dans le Ri*g* *Veda* (1, 84, 13).

Indra prit l'apparence du roi Rukmangala pour séduire Mukundâ, femme du sage Vâcakavi, qui était amoureuse du roi. (*Ganesha-Purâna*, 1, 36-40.) Il séduisit l'épouse du sage Utathya et en fut notoirement puni. (*Skanda Purâna*, 2, 7, 23.) Il séduisit aussi la femme du sage Gautama. Son mari la répudia et la rendit invisible et la malédiction du sage fit apparaître sur le corps d'Indra des marques ressemblant à un organe féminin pour punir sa lubricité. Plus tard ces marques furent annoblies et devinrent des yeux. Aussi l'appelle-t-on le Vulveux (Sayoni), aux yeux de vulves (netra-yoni) ou aux mille yeux (sahasrâk*sh*a).

Incarnant la virilité, Indra est représenté comme un taureau, le mâle parfait. Il prit d'ailleurs la forme d'un taureau pour devenir la monture du roi Purañjaya qui vint aider les dieux dans leur combat contre les antidieux. (*Bhâgavata Purâna*, 9, 6.)

Indra est le régent de l'Est et le chef des régents de l'espace. Il est parfois considéré comme le chef des Vasu-s, des sphères d'existence. Son nom est aussi donné au Soleil durant le mois de Shrâva*n*a. (*Bhâgavata-Purâna*, 1, 10, 30.)

L'étymologie du mot Indra semble incertaine. Le grammairien Vopadeva le fait dériver de la racine *id* qui veut dire « puissant ». Le mot Indra pourrait aussi venir de *indu*, goutte, puisque Indra est le dispensateur des pluies. L'*Aitareya Upanishad* donne une étymologie symbolique du mot Indra. « Lorsqu'il fut né, il regarda toutes choses-existantes (bhûta-s) pensant : « Que pourrait-on décrire « comme différent de soi-même? » Il vit alors que l'Immensité, le Brahman, était la seule entité qui se suffisait à elle-même et il dit mystérieusement, car les dieux aiment le mystère : « je l'ai vu! » (Idam adarsha.) Aussi son nom est *Idam-dra* (vu cela). » (*Aitareya Upanishad*, 4, 3.)

Shakra (le puissant) est un nom usuel d'Indra, bien

que Shakra soit quelquefois considéré comme un dieu distinct. (Voir plus loin, les Aditya-s.) Quelques-uns de ses autres noms sont : le Grand-Indra (Mahendra), le Magnifique (Maghavan), Seigneur-des-artisans-célestes (*Ri*bhuk*sh*a), le Seigneur-des-sphères (Vâsava), Digne-d'éloges (Arha), Porteur-de-foudre (Vajrapâ*n*i), Chevaucheur-des-nuages (Megha-vâhana), Glorifié-dans-cent-sacrifices (Shata-Kratu), Seigneur-des-dieux (Deva pati), Roi-des-dieux (Surâdhipa), Régent-de-l'espace (Divaspati), Seigneur-des-vents (Marutvân), Roi-du-paradis (svarga-pati), Chef-des-cohortes-célestes (ji*sh*nu), Destructeur-de-cités (Puram-dara), la Chouette (Ulûkâ), l'Archer-terrible (Ugra-dhanvan), etc.

L'aspect d'Indra et sa conduite sont décrits dans les Veda-s. Il a un corps, de longs bras, un ventre. Il boit le soma. Il a des lèvres, des dents, une barbe. Sa taille est énorme. Il est doré ou fauve comme les chevaux qui tirent son char. Les *Purâna*-s font de lui un jeune homme monté sur un cheval blanc ou sur un éléphant et portant la foudre dans sa main droite.

Indra n'est pas incréé. « Un dieu vigoureux l'engendra, une femelle héroïque l'éleva. Son père est le sage Vision (Kashyapa), sa mère l'Étendue-primordiale (Aditi). L'épouse d'Indra, Indrâ*n*i ou Aindrî, parfois identifiée à Sacî, est invoquée parmi les déesses. » (Ri*g* *Veda*, 10, 159.) Le *Shatapatha Brâhmana* l'appelle la bien-aimée d'Indra. Le *Taittirîya Brâhmana* explique qu'Indra choisit Indrâ*n*î comme épouse, de préférence aux autres déesses, à cause de sa sensualité. Il l'enleva et tua son père le Daitya Puloman pour échapper à sa malédiction. La fille de Bharadvaja, la belle Connaisseuse-des-écritures (Shruta-vatî) se livra à des mortifications terribles pour devenir l'épouse d'Indra. (*Mahâbhârata*, 4, 49.)

Grâce-divine donna trois fils à Indra. Leurs noms sont : Victorieux (Jayanta), le Taureau (*Rish*abha) et Libéralité

(Midhusha). (*Bhâgavata-Purâna*, 6, 18.) Indra est le père du puissant roi des singes, Valin, qui est aussi son incarnation partielle (*Brahmânda Purâna*, 3, 7, 114). Valin fut tué par Râma pour aider Sugrîva.

Le héros Arjuna est aussi un fils ou une incarnation partielle d'Indra (*Mârkandeya Purâna*, 5, 22). Pour la donner à Arjuna, Indra prit à Karna sa cotte de maille magique et lui offrit en échange un javelot infaillible.

La monture d'Indra est l'éléphant blanc Airavata (ou Airavana) qui se tient à l'entrée du ciel. Il a quatre défenses et ressemble à la montagne Kailâsa. On raconte qu'il était un ancien roi-serpent qui prit naissance à nouveau au moment du barattement de l'Océan. Le cheval blanc d'Indra s'appelle Hennissement-bruyant (Uccaihshravas). Il apparut lui aussi lors du barattement de la mer.

Le char (vimâna) d'or d'Indra est appelé victorieux (jaitra). Il est tiré par deux ou par dix mille chevaux fauves ou par mille chevaux blancs plus rapides que le vent. (*Mahâbhârata*, 13, 173.) Traversant le ciel, il disperse les nuages et remplit tous les quartiers de l'espace d'un roulement de tonnerre. Le char est chargé d'éclairs, d'épées, de javelots ainsi que de serpents. Son insigne appelé Victoire (Vaijayanta) est bleu sombre et or. Cet insigne fait l'objet d'un culte séparé. Monté sur ce char, Indra détruit les anti-dieux.

Mâtali, cocher et ami d'Indra, est son égal par le courage. La femme de Mâtali est appelée Vertueuse (Sudharmâ); sa fille Belle-chevelure (Gunakeshî) est fameuse pour sa beauté. Mâtali ne put trouver parmi les hommes et parmi les dieux un prétendant digne d'elle. Il visita les mondes souterrains et en ramena le charmant serpent Beau-visage (Sumukha) qui devint l'époux de Belle-chevelure. (*Mahâbhârata*, 5, 3672.)

La foudre d'Indra fut façonnée par l'artisan du ciel Tvashtri avec les os du sage Dadhîci (*Brahmânda Purâna*,

3, 1, 85). Elle a la forme d'une massue et est supérieure à toutes les autres armes. Avec elle, Indra coupe les montagnes et fit voler la tête de V*r*itra. (*Mahâbhârata*, 5, 10, 41 et 12, 288.)

Le *Mahâbhârata* compare la foudre au pénis, les *Tantra*-s en font le symbole de la force sensuelle envisagée comme l'énergie fondamentale.

Indra porte aussi un crochet, un lasso, un arc, l'arc-en-ciel, appelé Victorieux (Vijaya), une épée nommée Conquête (Parañjaya), une conque Dieu-donnée (Devadatta), mais son arme principale est la magie.

Le royaume d'Indra est d'une magnificence et d'une splendeur sans égales. La cité d'Indra est la ville-immortelle (Amaravati) qui est située près de la montagne polaire, le Meru. Il y réside dans le palais-des-victoires (Vaijayanta). Le parc est le lieu-de-délices (Nandana) appelé aussi jardin-des-bulbes-fleuris (Kandasarâ) ou le broussailleux (Pârushya). La cour d'Indra offre tous les plaisirs. Elle est le modèle des cours royales.

Dans le *Râmâyana* (7, 29-30) nous voyons Râva*n*a, le roi de Lanka, attaquer Indra dans son propre ciel. Indra fut vaincu et transporté à Lanka par l'un des fils de Râva*n*a appelé Bruit-des-nuages (Meghanâda), qui après cet exploit reçut le titre de vainqueur d'Indra (Indrajit). Brahmâ et les autres dieux durent acheter la liberté d'Indra au prix d'une promesse d'immortalité conditionnelle. Brahmâ expliqua alors au dieu humilié que sa défaite était la punition de sa conduite avec Ahalya.

Les *Purâna-s* contiennent beaucoup d'histoires à propos d'Indra. Plusieurs fois il est en conflit avec *Krishna*. Il mit en colère Durvasas en n'appréciant pas une guirlande que le sage lui avait offerte. Comme suite de la malédiction de Durvasas, il fut vaincu par les Daitya-s et réduit à une telle pauvreté qu'il dut mendier un peu de beurre sacrificiel. Ses vainqueurs toutefois négligèrent leurs

devoirs et furent une proie aisée pour Indra qui leur reprit ses biens. (*Padma Purâna*, 3, 8 et *Brahma-vaivarta Purâna*, Prakriti Khanda, 36.)

Indra était le dieu des pasteurs de Vraja. Krishna les persuada de renoncer à ce culte. Indra furieux envoya un déluge pour avoir raison des pasteurs. Mais Krishna souleva la montagne Govardhana et la maintint soulevée pendant sept jours pour servir d'abri aux troupeaux. Indra lui fit sa soumission (*Bhâgavata*, 10, 24-25). Lorsque Krishna se rendit au paradis pour se saisir de l'arbre Pârijata, Indra fut battu et Krishna put emporter l'arbre (*Bhâgavata*, 10, 59). Indra n'est pas étranger à la naissance des Marut-s (*Bhâgavata*, 6, 18), il rogna les ailes des montagnes avec sa foudre (*Râmâyana, Sundar Khanda*, 1, 121-123). Il découvrit et sauva les vaches des dieux, volées par un Asura appelé Pani ou Vala qu'il tua (Rig *Veda*, 10, 108).

« Ayant mené longtemps la vie chaste de l'étudiant, Indra obtint de l'Être-immense des leçons de savoir-suprême (Brahma-jñâna) et c'est par son intermédiaire que la connaissance spirituelle arriva dans le monde des hommes. Il fut le premier à enseigner la Science-des-contenus, le *Yajur-Veda*. Il enseigna de plus l'art médical au sage Dhanvantari. Il est l'inspirateur de nombreuses sciences. » (*Devatâ-tattva.*)

Dans la mythologie tardive, un dieu indépendant, Parjanya, remplace Indra comme dieu des pluies. De notre temps Indra n'est vénéré dans aucun temple, mais il est mentionné fréquemment dans les rites et il existe un festival en son honneur, appelé la Montée-de-l'étendard d'Indra (Shakra dhvajotthâna). Son culte était plus répandu dans l'Inde ancienne et Strabon raconte que les Indiens adorent Jupiter-pluvius qui est Indra.

V

LES PRINCIPES SOUVERAINS (ADITYA-S)

Les Principes-souverains, les Aditya-s, sont les personnifications des principes moraux et intellectuels ainsi que des vertus sociales qui règlent l'harmonie de l'Univers et de la société humaine. Les Principes-souverains résident dans le Ciel, dans les sphères les plus hautes et dominent la vie et les éléments. Ils existent antérieurement à toutes les formes perceptibles, étant les principes mêmes d'après lesquels l'Univers est construit.

Du point de vue de l'homme ces principes universels se réfèrent aux deux aspects principaux de l'existence. Ils règlent les relations de l'homme avec l'homme et celles de l'homme avec les forces naturelles, c'est-à-dire les dieux représentant les lois cosmiques perçues à travers les éléments. Il y a donc deux catégories de Principes-souverains, ceux qui se rapportent à « ce monde-ci », notre monde, et ceux qui se rapportent à « ce monde-là », le monde des dieux.

A cause de la similarité qui existe entre le monde humain et le monde cosmique, il y a nécessairement un principe universel correspondant à chacun des principes qui régissent la société humaine. Les Aditya-s vont donc toujours par deux et sont en nombre pair. Ils sont six dans le Rig-*Veda*

(2, 27, 1), huit dans la plupart des *Brâhmana-s* (*Taittirîya Brâhmana*, 1, 1, 9), douze dans le *Taittirîya Aranyaka* et le *Shatapatha Brâhmana* (11, 6, 3-8) et sont dès lors mis en rapport avec les mois solaires, le cycle de la loi étant identifié au cycle du destin dont l'unité est l'année.

Les Principes-souverains sont représentés comme les rayons de la roue du Temps. Leur caractère solaire s'accentue encore dans les Purâna-s où Aditya est pris comme le nom même du Soleil. Le *Mahâbhârata* (2, 1119) les appelle Souverains-suprêmes.

Aditi, l'Étendue-primordiale

Les Principes-souverains (Aditya-s) sont les fils de l'Étendue-primordiale (Aditi), la puissance originelle inépuisable, la totalité-indivise, la Première-déesse qui ne connaît pas d'obstacle et qui est la mort, la dévorante, la pauvresse qui n'a rien à donner. Elle est le ciel sans limites, la nuit sans fin, la nature même du divin, la mère des dieux (deva-mât*ri*). Les dieux sont nés de l'Étendue (Aditi), de la Terre et de l'Eau. (Ri*g Veda*, 10, 63, 2.) Cette Étendue-primordiale a la forme du Ciel (Dyaus) et de la Terre. (Ri*g Veda*, 1, 72, 9; *Atharva-Veda*, 13, 1, 38.) Elle est le support des dieux qui la supportent. « Elle est l'infini visible, l'étendue sans fin au-delà de la Terre, au-delà des nuages, au-delà du ciel. » (Max Muller.)

« L'aurore est le visage d'Aditi. » (Ri*g Veda*, 1, 15, 3; 9, 90, 16; 10, 11, 1.) « Aditi est la mère de l'Art-rituel (Dak*sha*) et aussi sa fille. » (Ri*g Veda*, 10, 72, 4-5.) Ces relations de famille sont d'ailleurs purement symboliques. Ainsi que Yaska le remarque dans le *Nirukta*, « La nature des dieux n'est pas telle qu'ils puissent être considérés comme nés les uns des autres, mais comme la nature les uns des autres. » (*Nirukta*, 11, 3, 23.)

« Aditi est le ciel, Aditi est la sphère de l'espace, Aditi est

la mère, le père, le fils. Aditi est tous les dieux, les cinq sortes d'hommes, tout ce qui est né, et naîtra. » (Rig *Veda*, 1, 89, 10; *Vâjasaneya Samhitâ*, 25, 23.)

« D'heureux auspices (shivâ), elle contient le monde. C'est pourquoi nous, qui cherchons ce qui nous est bon, vénérons l'Étendue-primordiale. » (*Taittirîya Samhita*, 4, 4, 12, 5; *Kâthaka Samhitâ*, 22, 14.)

Dans le *Mahâbhârata* et le *Râmâyana*, Aditi, fille de l'Art-rituel (Daksha) est l'épouse de Vision (Kashyapa). De lui elle enfanta le Savoir (Vishnu), incarné en un nain (Vâmana) qui enjambe les trois mondes, et la Force (Indra ou Shakra). *Krishna* étant une incarnation de Vishnu, sa mère Devaki est une manifestation d'Aditi.

Selon la *Taittirîya Samhitâ*, l'Étendue-primordiale (Aditi) a huit fils. Sept naquirent normalement, mais le huitième apparut comme un œuf sans vie (Mârtânda). De cet œuf fut formé le Soleil. Ces huit fils de l'Étendue sont identifiés aux huit sphères d'existence, les Vasu-s. D'après le *Taittirîya Aranyaka* (1, 13) et beaucoup d'autres textes, Aditi a douze fils, les Aditya-s. Dans le Rig-*Veda* où elle est fréquemment implorée pour ses bénédictions sur les enfants et le bétail, pour sa protection et pour son pardon, elle est la mère des Aditya-s (Rig *Veda*, 4, 25, 3 et 10, 36, 3). Dans les *Purâna-s* on identifie parfois Aditi à la Terre.

D'après le *Vishnu Purâna*, les Principes-souverains sont douze et leur père est le sage Vision (Kashyapa). Leur mère, l'Étendue, fille de l'Art-rituel, fut incapable de porter dans son sein la semence brûlante de Vision. Le sage divisa alors le fœtus en douze parties. Chacune d'elles donna naissance à l'un des Principes-souverains identifiés aux mois de l'année.

Le Rig *Veda* (8, 25, 3; 8, 10, 3, 83; 8, 4, 79) mentionne particulièrement Aditi comme la mère de l'Amitié (Mitra), du Destin (Varuna) et de l'Honneur (Aryaman).

Les douze Principes-souverains

Les douze Principes-souverains sont l'Amitié (Mitra), le Destin (Varu*n*a), l'Honneur (Aryaman), l'Art-rituel (Dak*sh*a), le Partage (Bhaga), la Chance (Amsha), l'Industrie (Tva*sh*t*ri*), la Magie (Savit*ri*), le Progrès (Pû*sh*an), le Courage (Shakra), la Morale ou loi humaine (Vivasvat) et le Savoir ou perception de la loi-cosmique (Vi*sh*n*u).

Il existe quelques variantes dans les noms des Principes-souverains. D'après le *Mahâbhârata* (1, 2523 et 1, 65) et le *Vishnu Purâna*, le Soutien (Dhat*ri*) remplace l'Art-rituel. Le *Bhâgavata Purâna* (6, 7, 40) appelle la Chance (Amsha), le Dispensateur (Vidhat*ri*). Ailleurs c'est le Partage (Bhaga) qui est appelé le Dispensateur. Dans le *Mahâbhârata* (19, 11548), la Puissance (Indra) remplace le Courage (Shakra) [1], le Soleil (Ravi) remplace le Pouvoir magique (Savit*ri*) [2], le Législateur (Manu) remplace la Morale (Vivasvat), le Dieu-des-pluies (Parjanya), un aspect d'Indra, remplace l'Art-rituel (Dak*sh*a). La pluie est, en effet, considérée comme le résultat de l'Art-rituel.

Les Principes-souverains qui régissent les hommes et les dieux, sont révélés dans les sphères d'extension de la connaissance, la partie de la sagesse cosmique qui trouve son expression dans le *Sâma-Veda*.

Ce sont les principes que découvrent les hommes mûrs durant la partie de la vie consacrée à la recherche de la sagesse, c'est-à-dire les dernières quarante-huit années, de soixante-huit à cent seize ans. Ils sont aussi en rapport avec la dernière partie des rites du sacrifice. « Les Aditya-s vivent de la troisième essence (le Sâma Veda). Le destin (Varu*n*a) est leur chef. » (*Chândogya-Upanishad*, 3, 8, 1.)

1. Shakra est aussi un nom d'Indra.
2. Ravi et Savit*ri* sont deux noms du Soleil.

Les Principes-souverains majeurs de ce monde-ci sont :

1° MITRA (l'Amitié) qui représente la solidarité, le respect de la parole donnée, les liens de l'homme avec l'homme.

2° ARYAMAN (l'Honneur), qui représente les principes chevaleresques, la noblesse, les règles de la société.

3° BHAGA (le Partage), qui représente la part des biens du clan constituant la propriété légitime et aussi l'impôt municipal qui est la participation au bien collectif.

Les Principes-souverains majeurs de ce monde-là sont :

1° VARU*N*A (ce qui couvre ou qui lie), qui représente le destin, les lois mystérieuses qui nous guident vers l'inconnu, l'inattendu. C'est aussi la faveur des dieux, et tous les liens qui unissent les hommes aux dieux.

2° DAK*SH*A (l'habileté), qui représente l'Art-rituel, les règles du sacrifice et la capacité de les accomplir sans faute.

3° AMSHA (la part ([d'héritage céleste]), qui est la chance, le don des dieux, les trésors trouvés, les coups de fortune, mais aussi la part donnée aux dieux et l'impôt royal.

Les Principes-souverains mineurs de ce monde-ci sont :

1° TVA*SHTRI* (le Façonneur) qui représente l'industrie, l'artisanat, les armes.

2° PU*SH*AN (le Nourricier) qui représente le progrès, la prospérité, la sécurité intérieure.

3° VIVASVAT (le Resplendissant), qui représente la morale, la coutume ancestrale, les lois humaines, l'ordre traditionnel.

Les Principes-souverains mineurs de ce monde-là sont :

1° SAVIT*RI* (le Vivifiant) qui représente la magie, les armes magiques, le pouvoir magique des mots.

2° SHAKRA (le Puissant) qui représente le courage, la sécurité extérieure, l'héroïsme.

3° VI*SH*NU (l'Immanent) qui représente le savoir, la connaissance qui est la perception de la loi cosmique immanente.

Les Principes-souverains majeurs de ce monde-ci

MITRA, L'AMITIÉ, LA SOLIDARITÉ

Parmi les Principes-souverains de ce monde-ci, le premier est la solidarité humaine, le respect de la parole donnée et des traités, le caractère sacré de tout ce qui lie l'homme à l'homme. L'Ami (Mitra) semble avoir été la personnification la plus importante des vertus des premiers Aryens, bien qu'à l'époque du *Rig Veda* son rôle ait déjà pâli à côté de l'attente de la faveur divine représentée par Varu*n*a. Un seul hymne du *Rig Veda* est adressé à Mitra. Ceci peut vouloir dire qu'à l'époque de la composition des hymnes védiques existants, le rituel, c'est-à-dire les valeurs de magie, avaient déjà la priorité sur la morale sociale, sur les règles d'association et de camaraderie qui primaient tout dans la vie originelle de la tribu.

La camaraderie des hommes et la faveur des dieux Mitra et Varu*n*a sont complémentaires. Les règles claires de l'association humaine et les mystérieuses lois du destin sont celles qui gouvernent ce monde connu et cet autre inconnu, symbolisés par le jour et la nuit entre lesquels se partagent la vie humaine.

Mitra et Varu*n*a règnent sur la terre et le ciel, encouragent la vertu et punissent les fautes.

Le principal rôle de Mitra est de forcer les hommes à tenir leurs promesses et à s'associer. Mitra leur montre les mérites de la camaraderie, de la sincérité, de l'honnêteté, le respect de la parole donnée, le code de droiture qui rend possible l'association des hommes en tribus et en nations.

Mitra est le dieu des contrats et des serments. Il est bien-

veillant et réconfortant, il protège les rapports directs et ordonnés qui rendent la vie sociale possible. Il est l'ennemi des querelles, de la violence. Il induit les hommes à bien agir les uns envers les autres.

Mitra et Varu*n*a placèrent leur semence dans une urne devant la nymphe Aurore (Urvashi). De cette semence naquirent les deux Voyants, le Déplaceur-de-montagnes (Agasti) et le Fortuné (Vasi*shth*a) qui définirent les règles de la société.

Prospérité (Revati), son épouse, donna à Mitra trois autres fils. Ils furent nommés : Don (Utsarga), Bonheur (Arishta) et Plaisir (Pingala). (*Bhâgavata Purâna*, 6, 18, 5-6.)

ARYAMAN, L'HONNEUR

Le second Principe-souverain de ce monde-ci est Aryaman, qui représente l'honneur, la chevalerie, la qualité d'être noble (Arya) et les vertus que cela implique. La principale fonction d'Aryaman est le maintien d'une société aristocratique et de son code élevé de l'honneur. Aryaman gouverne les contrats de mariage, les lois de l'hospitalité, les règles de la chevalerie, le maintien des traditions, les coutumes, la religion.

Il protège la liberté des routes, préside aux alliances matrimoniales, créant des liens entre beau-père, beau-fils, beau-frère, etc. Maître des rites aryens, il règle le rituel social, extérieur, alors que Dak*sh*a contrôle son aspect technique et magique, son efficacité.

La richesse étant un élément essentiel des prérogatives aristocratiques, Aryaman protège l'héritage familial et les biens de la tribu. Il veille au maintien d'un niveau de vie décent.

Représentant le principe du clan aristocratique, Aryaman finit par être considéré comme le Grand-ancêtre, la source du sang bleu. On fit de lui plus tard le Roi-des-ancêtres (Pit*ri*-râja). Des oblations lui sont offertes dans les rituels

de *shrâddha* par lesquels les ancêtres sont nourris. Aryaman partage avec Mitra et Varu*n*a les offrandes faites en prononçant le mot *svâhâ* dans les sacrifices aux dieux et les offrandes faites en prononçant le mot *svadhâ* dans le rituel des ancêtres. La voie royale d'Aryaman est la Voie lactée. (*Taittirîya Brâhmana* et *Brihat Samhitâ*.)

BHAGA, LE PARTAGE DES BIENS

Bhaga, « la part » des biens communs du groupe qui est confiée à chaque citoyen à part entière, représente la base des institutions démocratiques. Bhaga est la personnification de l'ancienne coutume, la redistribution annuelle des biens, des terres de la tribu entre les hommes adultes. Le fait de recevoir une part représentait l'accès au statut d'homme, le droit de participation au conseil. C'est pourquoi le titre de Ayant-part (Bhagavanta*h*) est un titre d'honneur. Les jeunes gens n'avaient pas droit à une part, c'est pourquoi le Ri*g* *Veda* (1, 91, 7) oppose Bhaga, la participation, prérogative des hommes mûrs, à Dak*sh*a, l'habileté technique qui est l'apanage de la jeunesse.

La « part » concerne exclusivement les biens matériels (rayi, rai, dhana, vasu, apnas, etc.). Il s'agit d'une part prévisible, donnée à chacun, qu'il soit fort ou faible, selon son statut. C'est une part assurée que l'on possède avec tranquillité, sans que des passions ou des jalousies puissent entrer en jeu. Il semble que dans le clan aryen original, ces parts étaient distribuées sans compétition et sans tenir compte de la force ou de l'influence individuelle. Ceci implique un système de répartition qui donne parfois à l'un une meilleure terre qu'à l'autre. C'est pourquoi le Ri*g* *Veda* appelle Bhaga, le Dispensateur (Vidhât*ri*).

« Le matin nous invoquons Bhaga, le Vigoureux, le Conquérant, le fils de l'Étendue-primordiale, le Dispensateur. Pensant à lui, le pauvre et le puissant, le roi lui-même disent « donne-moi ma part ». Entends nos hymnes,

Bhaga, et donne-nous la richesse. Augmente nos réserves de bétail et de chevaux. Puissions-nous être riches en fils et en hommes. » (Rig *Veda*, 7, 41, 2-3.)

Bhaga a surtout des affinités avec Mitra, avec les lois de ce monde-ci. Il a aussi des connexions avec Pûshan, dieu des troupeaux et de la fécondité, qui protège la sécurité intérieure et la prospérité [1].

Bhaga est aussi le nom de l'un des onze *Rudra-s*. On dit que Bhaga est aveugle car il ne voit pas de différence entre les puissants et les humbles, les riches et les pauvres. Cet aveuglement a donné naissance à divers mythes. Selon le *Shatapatha Brâhmana*, Bhaga se battit avec le Progéniteur (Prajâpati) pour l'empêcher de commettre un inceste avec sa fille. Les dieux recueillirent la semence qui jaillit de Prajâpati et en firent une oblation. Bhaga qui se tenait au Sud de l'autel vit l'oblation et devint aveugle. (*Shatapatha Brâhmana*, 1, 7, 4.)

Selon une autre version, c'est durant le sacrifice offert par Daksha que Virabhadra, un terrible génie qui est une émanation de Shiva, arracha les yeux de Bhaga qui était l'un des officiants. (*Bhâgavata*, 4, 5, 17-20.) D'après le *Mahâbhârata*, c'est Rudra lui-même qui l'aveugla.

L'épouse de Bhaga s'appelle Réalisation (Siddhi). Elle lui donna une fille appelée Espérance (Ashî). (*Bhâgavata*, 6, 18, 2 et 6, 6, 39.)

Les Principes-souverains majeurs de ce monde-là

VARUNA, LA LOI DIVINE

Varuna préside aux relations de l'homme avec les dieux. Il est le souverain de ce monde-là, du monde invisible. Nul ne peut prévoir ni comprendre les faveurs soudaines qu'accordent les dieux et les éléments, ni leur inexplicable

1. Voir : *Les dieux des Indo-Européens*, p. 52, par Dumézil.

cruauté. On ne peut prévoir la conduite de Varu*n*a qui règne sur le monde invisible, c'est pourquoi il semble un maître dangereux, un despote. « Il possède un pouvoir magique (Mâyâ), à l'aide duquel il crée toutes les formes du monde visible. » (Rig *Veda*, 6, 48, 14 et 10, 99, 10.) Il représente la réalité intérieure des choses, la vérité-absolue (*ri*ta) et l'ordre transcendant au-dessus de la compréhension humaine. Son pouvoir absolu est apparent durant la nuit et dans tout ce qui est mystérieux alors que les lois humaines représentées par Mitra gouvernent le monde du jour.

On représente Varu*n*a comme un anti-dieu, un magicien : « Je suis le roi Varu*n*a. Ces pouvoirs magiques me furent donnés en premier. » (Rig *Veda*, 6, 42, 2.) Ceci peut indiquer qu'alors que les premiers Aryens insistaient sur le côté social et humain de la morale, sur Mitra qui s'occupe de ce monde-ci, ce pourrait être aux Indiens pré-védiques que fut empruntée la conception d'êtres surnaturels qu'il faut se rendre propices par des rites. Ceci expliquerait aussi le caractère royal de Varu*n*a si nous acceptons l'idée que la notion de roi était étrangère au clan aryen originel.

Habituellement associé à Mitra, Varu*n*a est parfois invoqué seul. Il est le souverain incontesté des Aditya-s. Il est partout dans l'Univers et autour de lui, pénétrant toutes choses comme la loi intérieure et l'ordre de la création. « Il attacha ensemble les heures du jour et établit le matin par son art magique. On l'aperçoit au-delà de toutes choses. » (Rig *Veda*, 8, 41, 3.) Il est le créateur et le soutien du monde, ayant hérité de la fonction préhistorique du Ciel. (Louis Renou.) Il établit et il maintient les lois naturelles et les lois morales, expressions de l'ordre cosmique. Ses lois sont immuables et reposent sur lui comme sur une montagne.

En tant que roi, il rend la justice. Son devoir est de punir les fautes. Il attrape et lie avec son lacet les coupables. « Le

dieu qui châtie est Varu*n*a. Il est le roi dont le devoir est de punir. » (*Manu Smriti*, 9.) Il est « le lieur » dont les représentants surveillent les deux mondes, dont les espions sont toujours actifs. Toutefois il délie le criminel qui se repent.

Varu*n*a est omniscient. (Ri*g* *Veda*, 8, 41, 6-7.) « Il connaît les chemins des oiseaux dans le ciel. Souverain des mers, il connaît la route des navires. Observant les jeûnes, il connaît les douze mois et leur progéniture (les jours et les nuits). Il connaît le sentier de la lune et le cours des vents rapides. Il connaît les dieux qui résident dans le Ciel. Varu*n*a, sage et respectueux des lois, règne comme un roi, gouvernant tout et contemplant les choses qui ont été et qui seront. » (Ri*g* *Veda*, 1, 25, 7-9.)

Il voit loin et repousse le firmament plus haut que les arbres des forêts. Il est le support des sphères. C'est lui qui fit briller le soleil dans le ciel. Le vent est son souffle. Il traça le sentier du soleil et creusa le lit des rivières qui coulent selon ses ordres sans jamais faire déborder la mer. Il établit le cours brillant de la lune et fait mystérieusement disparaître les étoiles pendant le jour. Varu*n*a initia le sage Vasi*shth*a dans ses mystères. Ses secrets et ceux de Mitra ne doivent pas être révélés aux hommes sans sagesse. Varu*n*a connaît cent mille remèdes. On le prie de ne point nous prendre notre vie, mais de la prolonger et d'épargner ses fidèles.

Dans la mythologie tardive Varu*n*a n'est plus qu'un dieu de la mort. Indra, régent de la sphère de l'espace, a pris le pas sur le souverain du ciel. Dans le *Mahâbhârata* (2, 9) et tous les textes ultérieurs, Varu*n*a est le souverain des eaux, le roi de l'Océan et des eaux souterraines. Il dispense la pluie, cause l'hydropisie et fut le possesseur du Soma. Il guide les rivières et commande à leurs génies. Les dieux-serpents, les Nâga-s, sont ses sujets. Il est aussi le roi des anti-dieux (Asura-s) et le régent de l'Ouest. Son domaine

est l'océan occidental. Il règne également sur l'une des maisons lunaires (Nak*sh*atra-s).

Le nom Varu*n*a vient probablement de la racine *var* qui veut dire « entourer, envelopper, couvrir » et se réfère au ciel, à tout ce qui voile et couvre, tout ce qui est mystérieux, cryptique, secret. Varu*n*a est aussi le Seigneur des eaux-supérieures qui entourent le monde. « Parce qu'avec l'humidité visible, il couvre (v*ri*hoti) à lui seul le monde, les bardes dans leurs éloges l'appellent le couvreur (Varu*n*a). » (*Brihad-Devatâ*, 2, 33.)

Le mot Varu*n*a peut aussi venir d'une autre racine *var* qui veut dire « lier » et se réfère au caractère du dieu comme punisseur. « Il couvre toutes choses ou il les lie, c'est pourquoi il est Varu*n*a (va*ri*+unan). » (*Unâdi-sutra-s*, 3, 33.)

D'après les Veda-s, Varu*n*a a quatre visages dont l'un est le visage d'Agni. (Ri*g* *Veda*, 7, 88, 2.) Il a une langue, il mange, il boit. Son œil, qu'il partage avec Mitra, est le Soleil. Parfois il a un millier d'yeux féroces. (Ri*g* *Veda*, 7, 34, 10.) Il bat des paupières; son souffle est le vent. Il a des bras, de belles mains, des pieds brillants. Il est magnifiquement vêtu et porte une cape d'or. (Ri*g* *Veda*, 5, 48, 5 et 1, 25, 13.)

« Il a deux bras et se tient sur le dos d'un cygne. Sa main droite fait le geste d'éloigner la crainte. Dans sa main gauche il tient un lacet fait d'un serpent. Il porte tout ce dont on peut jouir. Les eaux-vierges dont il est le Seigneur doivent être montrées sur sa gauche. A sa droite est le Nourricier (son fils) d'heureux présage. Il est entouré de serpents de rivières, des fils de Yadu et des Océans. » (*Hayashirsha Pâncarâtra*.)

« Souriant, gracieux, couleur de neige, de lotus ou de lune, muni de tous ses ornements et attributs, il est debout, heureux, entouré d'un halo fait d'une lumière fraîche qui porte chance. On le vénère avec des flots d'eau salée. » (*Varuna dhyâna*.) Son parasol fait du chaperon d'un cobra,

s'appelle Plaisir (Abhoga). Son emblème est un poisson.

Le char de Mitra et de Varu*n*a brille comme le Soleil. Il a un avant proéminent (Ri*g* *Veda*, 1, 122, 15). Les rayons du soleil sont ses rênes. Sa demeure favorite est la Montagne-fleurie (Pu*sh*pa-giri). Son palais est d'or. Une eau fraîche coule du toit (*Mahâbhârata*, 5, 3544). Sa capitale, la plus belle du monde, s'appelle Nuit-étoilée (Vibhâvari) ou Cité-terrestre (Vasudhâ nagara) ou encore Joyeuse (Sukhâ). Ses palais sont peuplés de beautés célestes et pleins de tous les instruments du plaisir.

La salle d'assemblée de Varu*n*a fut construite par le Grand-architecte Vishva-Karman. Située au milieu des eaux, elle est agrémentée d'arbres précieux portant des fleurs de toutes couleurs et dont les fruits sont des perles. Il y a des buissons pleins d'oiseaux chanteurs. Varu*n*a est assis sur un trône dans cette salle, son épouse à ses côtés, entouré de serpents (Nâga-s), de génies (Daitya-s et Dânava-s) et d'autres êtres.

D'après le *Mahâbhârata*, le père de Varu*n*a est la boue (Kardama), son épouse Varu*n*âni ou Vâru*n*i est la déesse du vin. Elle est parfois appelée Gau*d*î ou Gaurî, la pâle (*Mahâbhârata*, 2, 9). Leur fils est le Nourricier (Pu*sh*kara) [1] ou le sage Remueur-de-montagnes (Agasti). On raconte que Varu*n*a enleva Fortunée (Bhadrâ, l'épouse du Brâhma*n*a Utathya), mais le dieu fut forcé de la rendre [2]. D'une certaine façon Varu*n*a est aussi le père du sage Vasi*sh*t*h*a.

La première épouse de Varu*n*a est la fille du sage Shukra selon le *Mahâbhârata* (1, 66, 54-55). Elle lui donna deux enfants : un fils, Force, et une fille, Vin (Surâ). Un autre de ses fils, Immoralité (Adharma) épousa Infortune (Nir*r*iti). Leurs enfants sont Malchance (Nair*r*ita) et les Esprits-du mal (Rak*sh*asa-s) ainsi que Peur (Bhaya), Terreur (Mahâ-bhaya), et Mort (M*r*ityu). Varu*n*a eut d'une autre épouse

1. *Mahâbhârata*, Udyoga Parvan, 98, 12.
2. *Mahâbhârata*, Anushâsana Parvan, 259, 13.

est l'océan occidental. Il règne également sur l'une des maisons lunaires (Naksh*a*tra-s).

Le nom Varu*n*a vient probablement de la racine *var* qui veut dire « entourer, envelopper, couvrir » et se réfère au ciel, à tout ce qui voile et couvre, tout ce qui est mystérieux, cryptique, secret. Varu*n*a est aussi le Seigneur des eaux-supérieures qui entourent le monde. « Parce qu'avec l'humidité visible, il couvre (v*ri*hoti) à lui seul le monde, les bardes dans leurs éloges l'appellent le couvreur (Varu*n*a). » (*Brihad-Devatâ*, 2, 33.)

Le mot Varu*n*a peut aussi venir d'une autre racine *var* qui veut dire « lier » et se réfère au caractère du dieu comme punisseur. « Il couvre toutes choses ou il les lie, c'est pourquoi il est Varu*n*a (va*ri*+unan). » (*Unâdi-sutra-s*, 3, 33.)

D'après les Veda-s, Varu*n*a a quatre visages dont l'un est le visage d'Agni. (Ri*g* *Veda*, 7, 88, 2.) Il a une langue, il mange, il boit. Son œil, qu'il partage avec Mitra, est le Soleil. Parfois il a un millier d'yeux féroces. (Ri*g* *Veda*, 7, 34, 10.) Il bat des paupières; son souffle est le vent. Il a des bras, de belles mains, des pieds brillants. Il est magnifiquement vêtu et porte une cape d'or. (Ri*g* *Veda*, 5, 48, 5 et 1, 25, 13.)

« Il a deux bras et se tient sur le dos d'un cygne. Sa main droite fait le geste d'éloigner la crainte. Dans sa main gauche il tient un lacet fait d'un serpent. Il porte tout ce dont on peut jouir. Les eaux-vierges dont il est le Seigneur doivent être montrées sur sa gauche. A sa droite est le Nourricier (son fils) d'heureux présage. Il est entouré de serpents de rivières, des fils de Yadu et des Océans. » (*Hayashirsha Pâncarâtra*.)

« Souriant, gracieux, couleur de neige, de lotus ou de lune, muni de tous ses ornements et attributs, il est debout, heureux, entouré d'un halo fait d'une lumière fraîche qui porte chance. On le vénère avec des flots d'eau salée. » (*Varuna dhyâna*.) Son parasol fait du chaperon d'un cobra,

s'appelle Plaisir (Abhoga). Son emblème est un poisson.

Le char de Mitra et de Varu*n*a brille comme le Soleil. Il a un avant proéminent (Ri*g* *Veda*, 1, 122, 15). Les rayons du soleil sont ses rênes. Sa demeure favorite est la Montagne-fleurie (Pu*sh*pa-giri). Son palais est d'or. Une eau fraîche coule du toit (*Mahâbhârata*, 5, 3544). Sa capitale, la plus belle du monde, s'appelle Nuit-étoilée (Vibhâvari) ou Cité-terrestre (Vasudhâ nagara) ou encore Joyeuse (Sukhâ). Ses palais sont peuplés de beautés célestes et pleins de tous les instruments du plaisir.

La salle d'assemblée de Varu*n*a fut construite par le Grand-architecte Vishva-Karman. Située au milieu des eaux, elle est agrémentée d'arbres précieux portant des fleurs de toutes couleurs et dont les fruits sont des perles. Il y a des buissons pleins d'oiseaux chanteurs. Varu*n*a est assis sur un trône dans cette salle, son épouse à ses côtés, entouré de serpents (Nâga-s), de génies (Daitya-s et Dânava-s) et d'autres êtres.

D'après le *Mahâbhârata*, le père de Varu*n*a est la boue (Kardama), son épouse Varu*n*âni ou Vâru*n*i est la déesse du vin. Elle est parfois appelée Gau*d*î ou Gaurî, la pâle (*Mahâbhârata*, 2, 9). Leur fils est le Nourricier (Pu*sh*kara) [1] ou le sage Remueur-de-montagnes (Agasti). On raconte que Varu*n*a enleva Fortunée (Bhadrâ, l'épouse du Brâhma*n*a Utathya), mais le dieu fut forcé de la rendre [2]. D'une certaine façon Varu*n*a est aussi le père du sage Vasi*shth*a.

La première épouse de Varu*n*a est la fille du sage Shukra selon le *Mahâbhârata* (1, 66, 54-55). Elle lui donna deux enfants : un fils, Force, et une fille, Vin (Surâ). Un autre de ses fils, Immoralité (Adharma) épousa Infortune (Nir*r*iti). Leurs enfants sont Malchance (Nair*r*ita) et les Esprits-du mal (Rak*sh*asa-s) ainsi que Peur (Bhaya), Terreur (Mahâbhaya), et Mort (M*r*ityu). Varu*n*a eut d'une autre épouse

1. *Mahâbhârata*, Udyoga Parvan, 98, 12.
2. *Mahâbhârata*, Anushâsana Parvan, 259, 13.

Eau-fraîche (Shîtatoya), un fils Guerrier-fameux (Shrutayudha). (*Mahâbharata*, 1, 67 et 5, 98.) Un autre de ses fils, le Barde (Bandi), sortit victorieux de joutes philosophiques à la cour du roi Janaka (*Mahâbhârata*, 3, 136).

Varu*n*a est appelé Savant (Vidvân), Sage (Medhira), Intelligent (Dhira), Discriminateur (Pracetas), Subtil (Gritsa), Habile (Sukratu*h*), Inspiré (Vipra), Clairvoyant (Kavi), Poète (Kavitara), le Grand-poète (Kavitama), Vivant-longtemps (Vishvâyu), Grand (Mahân), Vaste (B*r*ihat), Puissant (Bhûri), Formidable (Prabhûti). Dans la période ultérieure il est appelé Seigneur-des-eaux (Apampati, Amburâja, Jaleshvara, Jalâdhîpa, Vâripa, Udakapati), Maître-des-animaux-aquatiques (Yadâsampati), Aux-cheveux-d'eau (Viloma, Vâriloma), Maître-des-rivières (Nadî-pati), Seigneur-de-tout-ce-qui-coule (Sarvâsâm-saritam-pati), Nourricier (Bhart*ri*).

La correspondance Varu*n*a Ouranos a souvent été notée, mais le parallèle ne s'étend pas à tous les aspects du dieu. En Iran, le Grand anti-dieu (Mahân-Asura) Varu*n*a devient Ahura Mazda.

DAKSHA, L'ART-RITUEL

L'Art-rituel (Dak*sh*a) représente l'habileté technique du prêtre et du magicien qui rendent le rituel effectif et les contacts avec les dieux possibles et fructueux. Il exige de l'efficacité, de l'intelligence, de la précision, de l'imagination et est en conséquence le privilège d'hommes jeunes, capables, adroits. « Nous t'invoquons, ô oblation (Soma). Apporte-nous la fortune, rends nos jeunes gens sincères et donne-leur l'habileté (dak*sh*a [rituelle]). » (*Rig Veda*, 1, 91, 7.)

L'existence de toute chose dérive de l'Art-rituel, de la technique des sacrifices. Dak*sh*a définit la manière de se conduire envers les dieux, art complexe, mystérieux et créatif qui est la contrepartie d'Aryaman, le rituel social, la manière de se conduire envers les hommes.

« O Daksha! l'Étendue-primordiale (Aditi) est ta fille. Elle donna naissance aux dieux bénis, qui se partagent le breuvage d'immortalité. » (Rig *Veda*, 10, 72, 5.) Les dieux eux-mêmes naissent du sacrifice et sont nourris par lui. Daksha n'engendre que des filles qui sont les énergies nées du sacrifice. Il les élève avec soin et, un jour, il lança sa malédiction contre l'Oblation que symbolise la Lune, le calice du Soma, qui avait épousé vingt-sept de ses filles (les maisons lunaires) mais avait montré trop de préférence pour l'une d'elles, Rohinî.

Dans la vie du clan, Daksha représente le père de la femme qui cherche des alliances au moyen des rites de l'amour desquels naissent de nouveaux guerriers. Aryaman, au contraire, ne s'occupe que du côté mâle de la société.

Dans la mythologie tardive, Daksha, l'art du sacrifice, est personnifié par un sage qui accomplit de grands rites sacrificiels.

Dans le quatrième livre du *Bhâgavata Purâna*, nous voyons le sacrifice de Daksha dérangé par Shiva, l'époux de l'une de ses filles, Fidélité (Sati), parce que Shiva ayant négligé le protocole familial n'avait pas eu sa part du sacrifice.

AMSHA, LA CHANCE

Amsha, la part des dieux, représente tout ce que l'on gagne ou obtient par chance, par accident, par la guerre, par des moyens inattendus. Il est le butin, les trésors qu'on trouve, et se différencie de l'héritage humain et légal qui est Bhaga.

« Augmente notre part [de butin] (amsha) dans la bataille. » (Rig *Veda*, 1, 102, 4.) « Sa part (amsha) est épuisée comme la richesse du vainqueur. » (Rig *Veda*, 32, 12.)

Un autre aspect très important de la part des dieux est cette part mystérieuse dans sa forme et sa fin qui est donnée aux dieux durant les sacrifices ou leur est offerte avant un repas.

Amsha est aussi la taxe royale, la part spéciale réservée pour le roi et qui s'oppose à la distribution normale et égalitaire entre les membres du clan.

Les Principes-souverains mineurs de ce monde-ci

TVASHTRI, L'INDUSTRIE

Tva*sh*t*r*i, le Façonneur, représente l'art artisanal qui produit les armes (*Atharva Veda*, 12, 3, 33). Tva*sh*t*r*i est donc un aspect essentiel de la sécurité et du progrès. Comme artisan du ciel, il forge le tonnerre et ciselle la coupe de Soma. Représentant un art qui appartient originellement à l'Inde pré-aryenne, il est un anti-dieu, un Asura, mais il est aussi l'un des ancêtres de la race humaine. Il garde dans sa maison le breuvage sacré, le Soma, que le guerrier Indra vient y boire. Indra, pour lui voler ses vaches, tua le fils du Façonneur, un fils à trois têtes, appelé Forme-du-monde (Trishiras Vishvarûpa)[1]. Le Forgeron, furieux, interdit sa maison au guerrier, mais le dieu parvint à emporter de force le breuvage d'immortalité.

Tva*sh*t*r*i porte une hache de fer. Il est beau, habile et il donne la prospérité et la longévité ainsi que la force sexuelle. Il façonne l'un pour l'autre, l'épouse et l'époux. C'est lui qui fait croître la semence dans la matrice, façonne l'embryon et modèle la forme des hommes et des animaux. Il a inventé et fait vivre beaucoup d'espèces de créatures (*Shatapatha Brâhmana*). C'est le Façonneur qui forma le Maître-des-grands (Brahma*n*aspati) et le Seigneur-du-feu (Agni) ainsi que le ciel et la terre, les eaux et les craquements du feu rituel (les Bh*r*igu-s). Il s'associe aux artisans du ciel, les *Ri*bhu-s, et on le voit parfois envieux, parfois admiratif de leur adresse.

1. Dans d'autres mythes il s'agit de deux fils : Trois-têtes et Forme-du-monde.

Tva*sh*tri a une fille, Nuage (*S*ara*n*yu), qu'il maria à la Loi-ancestrale (Vivasvat). Elle devint la mère des dieux jumeaux de l'agriculture, les Ashvin-s. (Ri*g* *Veda*, 10, 17, 1-2.)

D'après le *Brâhmanda Purâna* (3, 1, 86-87) les trois fils du Façonneur sont : Triple-tête (Trishiras), Forme-du-monde (Vishva-rûpa) et le Grand-architecte (Vishva-Karman). Les deux premiers étaient les fils de Gloire (Yashodarâ) et le dernier le fils de Fille-de-lumière (Vairocani). Triple-tête et Forme-du-monde sont parfois considérés comme une seule personne. Dans les *Purâna-s*, Tva*sh*tri est lui-même identifié soit au Grand-architecte (Vishva-Karman), le Constructeur de l'Univers, soit au Progéniteur (Prajâpati).

PUSHAN, LE PROGRÈS

Le Progrès (Pû*sh*an) est lié à l'héritage humain (Bhaga). Pû*sh*an est le gardien des voies. Il protège les hommes et le bétail des dangers de la route. Il est le guide des vivants et des morts. Il retrouve les choses et les bêtes perdues. Il est le dieu du bétail, de la fécondité, des troupeaux. Les magiciens lui sacrifient. Il est le patron des sorciers, surtout de ceux qui retrouvent les objets volés.

Source de la fécondité, Pû*sh*an est associé à la semence, à l'offrande et à son réservoir, la Lune. Il dirige les cérémonies du mariage. Il est souvent mentionné dans les *Veda*-s. De nombreux hymnes lui sont adressés.

Le nom Pû*sh*an vient de la racine *pu*sh qui veut dire « nourrir, développer ». « Quand le Progéniteur eut façonné les créatures, ce fut Pû*sh*an qui les nourrit. » (*Taittirîya Brâhmana*.)

Pû*sh*an est l'amant de sa sœur Suryâ (la Solaire). Il aide à perpétuer le cycle du jour et de la nuit, et il se partage avec Soma la protection des êtres vivants. Il est

invoqué avec d'autres dieux, mais le plus souvent avec Indra et Bhaga.

Pûshan est appelé le Splendide (âghrini). Son apparence et son pouvoir sont merveilleux. Dans le *Nirukta* et les ouvrages plus tardifs, il est, comme les autres Aditya-s, identifié au Soleil. Il est le frère d'Indra.

Pûshan est sans dents. On le nourrit avec de la bouillie. Toutes les oblations qu'on lui offre doivent être hachées ou moulues. On l'appelle Mangeur-de-pâtée (Karambhad). Ce manque de dents est expliqué diversement. D'après le *Taittirîya Samhitâ*, Rudra qui aurait été exclu d'un sacrifice, perça l'oblation de ses flèches. Cette oblation fut offerte à Pûshan qui se brisa les dents. Selon le *Shatapatha Brâhmana* il perdit ses dents en mangeant l'oblation du sacrifice au cours duquel Rudra attaqua le Progéniteur pour l'empêcher de commettre un inceste avec sa propre fille. Dans le *Mahâbhârata*, Rudra se lance contre les dieux présents au sacrifice de Daksha, et, dans sa rage, aveugle Bhaga et, de ses pieds, brise les dents de Pûshan qui mangeait les offrandes. Dans les *Pûrana-s*, c'est Virabhadra, une émanation de Shiva, qui vient déranger le sacrifice des dieux et brise les dents de Pûshan.

Dans l'hindouisme tardif, il ne reste que des traces de son culte.

VIVASVAT, LA MORALE OU LOI DES ANCÊTRES

Vivasvat est la personnification de la Morale, la loi du bien et du juste. Il est le sage qui règle la conduite des hommes d'après les lois établies par les ancêtres.

Il est le père de Yama qui est Roi des ancêtres. (*Rig Veda*, 10, 10, 1 et 10, 58, 1.) Comme tous les Principes-souverains, il est le fils de Vision (Kashyapa) et d'Étendue-primordiale (Aditi). Il est aussi le père de Vaivasvata Manu, le Législateur et premier ancêtre de l'humanité présente (*Mahâbhârata*). Les dieux jumeaux de l'agriculture, les

Ashvin-s, médecins du ciel, sont aussi ses enfants (*Rig Veda*, 10, 17, 2). Parfois on fait de Vivasvat le père de tous les dieux (*Rig Veda*, 10, 63, 1).

La fille de Tvashtri, Nuage (Saranyû), est l'épouse de Vivasvat (*Rig Veda*, 10, 17, 1). Ses messagers sont le feu (*Rig Veda*, 10, 17, 1) et le vent (*Rig Veda*, 1, 58, 1).

Dans l'Avesta son nom est Vivahvant. Un livre de sciences morales et politiques (Dharma-shâstra) est attribué à Vivasvat.

Les Principes-souverains mineurs de ce monde-là

SAVITRI, LE VIVIFIANT, L'ART-MAGIQUE

Le septième Principe-souverain, l'Art-magique ou pouvoir magique des mots (Savitri) est parfois compté comme l'un des Principes-souverains principaux (*Rig Veda*, 99, 114, 3).

Savitri représente le pouvoir magique du Verbe identifié au pouvoir procréateur du Soleil. Il représente le principe même de la création par le Verbe. Il est le pouvoir magique des mots qui permet toute action humaine et qui dirige toutes les activités de l'homme.

« Le pouvoir-des-mots (Savitri) prit d'abord possession de l'esprit et de la pensée. Il capta la lumière du feu et la fit sortir de la terre. Lorsque le mental est contrôlé, nous recevons l'inspiration du pouvoir divin, du Verbe qui nous donne la force et nous mène au Ciel. L'esprit, ayant pris sous son contrôle les puissances qui sont transmises par la pensée, entre dans des cieux brillants. Puisse le Pouvoir du Verbe inspirer les hommes et une grande lumière en jaillir. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 2, 1-3.)

Savitri, le Vivifiant, est l'essence de la parole magique, du *mantra* que prononcent les prêtres et qui fait se lever le Soleil. Il est le son même par lequel le Soleil fut créé. C'est pourquoi, comme Sayana l'explique, Savitri est

le nom donné au Soleil avant qu'il se lève et après qu'il ait disparu.

Le mot Savit*ri* est dérivé de la racine *su* qui veut dire faire naître. Savit*ri* est donc un nom du Soleil considéré comme la source de la Création.

Savit*ri* a des bras et des cheveux d'or. Son épouse est Rayon-de-lumière (P*ri*shni). Onze des hymnes du Ri*g* *Veda* lui sont adressés et le considèrent comme le Progéniteur. Son nom est particulièrement lié à un célèbre vers de douze syllabes du Ri*g* *Veda* (3, 62, 10), aussi appelé Gâyat*ri*, qui doit être récité trois fois par jour, au levant, à midi et au couchant par les deux-fois-nés et qui est la parole la plus sacrée du Veda.

Savit*ri* préside également aux armements magiques que les dieux donnent aux faiseurs de sacrifices et qui les mènent à la victoire.

SHAKRA, LE COURAGE ET LA SÉCURITÉ EXTÉRIEURE

Shakra représente le courage, la nécessité de la force brutale de la guerre, qui mène à la victoire, au butin, à la puissance, à la sécurité extérieure. Il incarne l'héroïsme victorieux des guerriers et l'exubérance de la jeunesse. Il porte les insignes du conquérant, les attributs d'un roi. Il est vainqueur des ennemis naturels et surnaturels de la cité. Il s'enivre du soma qui lui donne la force et la fureur.

Le mot Shakra vient de *shak* « être fort » et veut dire « puissant ».

PARJANYA, LE DIEU-DE-LA-PLUIE

Parjanya est le frère cadet d'Indra qui est parfois substitué à Shakra dans la liste des Adityas-s. C'est un dieu bienveillant dont le nom veut dire « donneur de pluie ».

VISHNU, L'OMNIPRÉSENT, LE SAVOIR, LA LUMIÈRE DE LA CONNAISSANCE, LA LOI-COSMIQUE, PARTOUT PRÉSENTE DANS LES TROIS MONDES

Nous verrons, lorsque nous décrirons la Trinité hindoue, les différentes étymologies du mot Vi*sh*n*u*. Son sens principal semble toutefois venir de la racine vi*sh* « pénétrer, être partout ».

Dans la mythologie védique, Vi*sh*n*u* l'Omniprésent ou l'Immanent représente la perception de la loi-cosmique qui est présente en toutes choses dans l'Univers et qui est révélée à l'homme par une illumination, que nous appelons savoir, qui est comparée à la lumière du soleil, traversant en trois enjambées les sept régions de l'Univers. Quelques commentateurs védiques expliquent les trois pas comme les trois manifestations de la lumière : le feu, l'éclair et le soleil qui rendent visibles les trois sphères enjambées par Vi*sh*n*u*. Leurs emplacements symboliques sont les points où le soleil se lève, atteint le zénith et se couche. Ces trois pas de Vi*sh*n*u* trouvent leur illustration mythique dans l'incarnation du nain.

Dans les *Veda-s*, Vi*sh*n*u* s'associe occasionnellement avec Indra. Le savoir s'unit au pouvoir. Le prêtre qui incarne le savoir aide le roi qui incarne la justice. Ensemble ils tuent le démon Obstructeur (V*r*i*tra*). En compagnie d'Indra, Vi*sh*n*u* boit l'ambroisie. Il est appelé Second-Indra (Upendras) ou frère d'Indra (Indrânuja).

Nous verrons, dans les chapitres consacrés à Vi*sh*n*u*, son importance en tant que personnification du Pouvoir de cohésion duquel naît le Soleil.

Dans le Ri*g* *Veda*, Vi*sh*n*u* n'apparaît pas au premier rang des dieux. Il n'a pas tous les caractères qu'il acquerra ultérieurement, mais il est déjà le Principe préservateur et invincible.

Dans les Brâhmana-s, Vishnu possède de nouveaux attributs et est entouré de mythes inconnus des Véda-s, mais encore très différents de ceux des Purâna-s. Dans Manu le nom est mentionné, mais pas comme celui d'une divinité majeure.

VI

AUTRES DIEUX

Les Ashvin-s, les dieux jumeaux à tête de cheval, protecteurs de l'agriculture et médecins des dieux

Les anciens commentateurs des textes sacrés ont donné des interprétations très diverses de la signification des Ashvin-s. Selon le *Nirukta*, ils sont le ciel et la terre, le jour et la nuit. Yâska mentionne de vieux commentaires qui les prennent pour « deux rois qui accomplirent des actes pieux ». Le mot *ashva* (cheval) veut dire « pénétrant ». Le cheval est toujours un symbole des divinités lumineuses. Le char du Soleil est tiré par des chevaux.

Dans la hiérarchie céleste, les Principes-souverains et Mitra-Varuna représentent la fonction sacerdotale, le *brahma;* les Marut-s forment la noblesse guerrière, le *Kshatra;* les Ashvin-s représentent la troisième fonction, les agriculteurs-éleveurs, le *vis*. Ce sont eux qui donnent la santé, la jeunesse, la fécondité. Ils sont la source de l'abondance en nourriture, en hommes et en biens.

Connaissant les secrets des plantes, les Ashvin-s sont les médecins du ciel. Guérisseurs, ils secourent les malades. Ils apportent le miel aux dieux, et avec l'aide du sage-magicien Dadhîca (ou Angirasa), ils découvrent le Soma

caché dans la demeure de l'artisan Tva*shtri*. Ce sont eux qui enseignent aux hommes et aux dieux l'usage du vin (surâ).

Une atmosphère merveilleuse de légende entoure les Ashvin-s. Ils aident les héros qu'ils sauvent et dont ils guérissent les blessures. Ils sauvèrent le Plaisir (Bhujyu) qui se noyait et l'Appétit (Atri) qu'un démon avait mis dans une chaudière bouillante.

Indra refusa de reconnaître leur divinité et leur droit au Soma puisqu'ils appartenaient à la classe ouvrière et étaient donc impurs rituellement (*Mahâbhârata*, 12, 7590). Mais le sage Activité (Cyavana) qui avait reçu d'eux la jeunesse perpétuelle obligea Indra à leur faire une place parmi les dieux.

Appelés les Inséparables (Nâsatya-s), les Ashvin-s sont de beaux jeunes hommes au teint doré. Ils sont agiles, rapides comme des faucons. Ils prennent toutes les formes qui leur plaisent. Ils ont une seule femme en commun. C'est Sûryâ, la fille du Soleil. On mentionne toujours les Ashvin-s ensemble, parfois même comme une seule personne. Leurs noms individuels sont aussi des noms qui leur sont communs. L'un est appelé Sans-mensonge (Nâsatya) et l'autre Miraculeux (Dasra). Leurs autres appellations sont Fils-de-la-mer (Abdhi-jau), Aux-colliers-de-lotus (Pushkara-srajau), Fils-du-feu-sous-marin (Bâda veyau), Défaiseurs-de-maladies (Gadâgadau), Médecins-du-ciel (Svarga-vaidyau).

Les adjectifs qu'on leur applique sont nombreux et font surtout allusion à leur jeunesse, leur beauté, leur éclat, leur vivacité, leur bienveillance et leur art de guérir.

Fils du ciel, ils apparaissent dans le ciel dès l'aurore. Ils traversent l'espace dans leur char d'or que tirent des oiseaux ou parfois des chevaux. Avant-garde de l'aurore, ils préparent la voie devant elle. Ils sont parents du

Progrès (Pûshan). Dans le *Mahâbhârata*, ils sont les pères de deux des Pandava-s, Nakula et Sahadeva.

La Connaissance-intuitive (Samjñâ), fille de l'Industrie (Tvashtri), épousa la Loi-de-perfection (Dharma) qui est la Loi-ancestrale (Vivasvat) dont le symbole visible est le Soleil. Incapable de supporter l'éclat de son époux, la Connaissance laissa à ses côtés son ombre et, prenant la forme d'une jument (Ashvinî) symbole de la lumière solaire, elle s'adonna à la vie ascétique. La Loi-de-perfection, prenant la forme d'un cheval, partit à sa recherche. Lorsqu'il l'eut retrouvée, deux fils jumeaux naquirent qui sont les Ashvin-s. (*Mahâbhârata*, 1, 67-35; *Bhâgavata*, 6, 6, 40.) Puisque leur mère avait alors la forme d'une jument, les jumeaux furent appelés les Fils-de-la-jument (Ashvinî-Kumâra-s).

Le grand nombre des hymnes védiques qui leur sont adressés attestent de l'importance du culte aujourd'hui oublié des Ashvin-s. On les invoque encore durant les cérémonies du mariage.

Un traité célèbre d'art médical qui leur est attribué s'appelle l'*Ashvinî-Kumâra-Samhitâ*.

Les Régents des directions de l'espace

L'espace, le substrat du Cosmos, est le lieu, la source des formes. C'est pourquoi les directions, les déterminants de l'espace ont une signification particulière. Des puissances cosmiques ou des dieux sont symboliquement attachés aux directions de l'espace dont ils révèlent et expriment la nature.

L'orientation est un élément essentiel du rituel. L'Est où le soleil se lève, l'Ouest où il se couche, le Nord et le Sud vers lesquels il voyage durant le cycle des saisons représentent des notions complémentaires qui s'expriment dans la personne de certains dieux.

Les Régents des directions sont les Protecteurs-du-monde (Loka-pâla-s) et portent les attributs royaux. Ils sont les souverains des sphères, les rois des diverses régions des trois mondes. Dans les Upanishad-s, ils sont généralement quatre, parfois cinq. Dans les Purâna-s, les Récits épiques et Manu, ils sont huit, dans les Tantra-s, dix.

L'architecture sacrée, le plan des villes et l'organisation des rites sont basés sur une classification des sphères d'influence des Régents de l'espace. Nous trouvons la marque de leur importance dans tous les pays et dans tous les temps.

La porte du Sud ouvre la voie des morts, la voie des ancêtres[1]. Selon Manu (3, 206), les offrandes aux ancêtres doivent toujours être présentées face au Sud.

D'après la *Brihad-âranyaka Upanishad*, le Soleil est le régent de l'Est, Yama du Sud, Varuna de l'Ouest, Soma du Nord, Agni du zénith. Mais dans la *Chândogya Upanishad* nous trouvons la classification commune suivie dans les Purâna-s, les Tantra-s, les poèmes épiques, les ouvrages d'architecture et d'astrologie. Dans cette classification :

Indra, roi du Ciel, protecteur des braves, réside dans l'Est,

Yama, roi des Ancêtres, roi des Morts et justicier, dans le Sud,

Varuna, Seigneur-des-eaux, maître du destin, gardien des rites, dans l'Ouest,

Kubera, Maître des trésors, roi des génies et des hommes, dans le Nord.

Au cours de la cérémonie où l'enfant reçoit un nom, des invocations sont faites aux quatre Régents de l'espace.

D'après la *Chândogya Upanishad* :

« Le quartier de l'Est est la louche sacrificielle [car l'on offre des oblations face à l'Est].

1. La Via Appia à Rome, bordée de tombeaux.

Le quartier Sud est victorieux [car on part pour la guerre face au Sud].

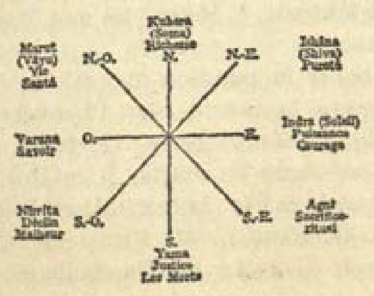
Le quartier de l'Ouest est royal [car là réside le Maître-du-destin Varuna vêtu de la pourpre royale du couchant].

La richesse se trouve dans le quartier Nord [car c'est là que réside Kubera, le Maître des trésors].

Le vent est l'enfant des quartiers de l'espace. « Celui qui connaît les secrets du Vent ne pleure jamais un fils. » (*Chândogya Upanishad*, 3, 15, 2.) (Les explications entre crochets sont celles du commentaire de Shankarâcârya.)

Les régents des demi-directions sont diversement représentés. Dans le Nord-Est ils sont le Soma (l'oblation ou la Lune), le Purificateur (Ishâna, un aspect de Shiva) ou la Terre-nourricière (Prithivi). Le Feu (Agni) réside dans le Sud-Est. Dans le Sud-Ouest nous rencontrons le Soleil (Sûrya) ou le Déclin (Nirrita). Le Roi-des-vents (Vâyu ou Marut) réside dans le Nord-Est.

Les deux régents additionnels mentionnés par les Tantra-s sont Brahmâ, l'Être-immense, l'inspirateur du savoir au zénith et l'Illimité, Vishnu, le Sauveur du monde au Nadir. Ces deux dernières attributions sont en rapport avec le mythe du *Linga* de lumière dans lequel Shiva apparaît comme l'axe de l'Univers et Brahmâ monte vers le haut sous la forme de l'Oie du Savoir tandis que Vishnu, le support de la terre, descend sous la forme d'un sanglier vers le bas.



Nous avons déjà rencontré la plupart des Régents de l'espace. Nous allons maintenant brièvement voir la signification de Yama, Kubera et Nir*ri*ta, Ishâna sera décrit dans le chapitre sur Shiva.

Yama, Celui-qui-entrave, le roi des morts

Yama est le souverain des morts, le dieu des régions infernales. Sinistre et terrible il juge les morts que ses exécuteurs traînent devant son trône. Il est l'incarnation de la Loi-de-perfection (Dharma), le Roi juste (Dharma-râja). Il reste cependant accessible à la pitié.

Dans les Veda-s, Yama est le Premier-ancêtre et le Roi-des-ancêtres (Pit*ri*-râja). Il règne sur le royaume des morts où résident les ancêtres. Il est Roi-des-fantômes (Preta-râja) et Seigneur-des-ancêtres (Pit*ri*-pati). Il a le rang d'un dieu car le soma est pressé pour lui. Il ressemble de très près au Yima iranien, premier homme et premier roi.

Yama veut dire « celui qui contraint, qui entrave ». C'est Yama qui contrôle les humains. « Il contrôle et décide quelles sont les actions des êtres vivants qui portent des fruits et quelles sont celles qui n'en portent point. » « Celui qui contrôle (yachati) tous les êtres sans distinction est Yama, l'entraveur. » (*Mahâbhârata*, 12, 3446.) « C'est parce qu'il contrôle les hommes qu'il est appelé Yama. » (*Mahâbhârata*, 3, 16813.) Le mot Yama veut aussi dire « jumeau ».

Yama symbolise la punition (da*n*da), la Loi-immuable sur laquelle repose le monde, car « l'Univers est construit d'après une loi » (*Mahâbhârata*, 12, 4407). Il est le juge qui enchaîne et punit les morts. Il est lui-même appelé la Mort (M*ri*tyu) et la Fin (Antaka). Il est le Temps (Kâla), le Finisseur (K*ri*tânta), le Régisseur (Shamana) le Porteur-de-férule (Da*n*din ou Da*n*dadhara) aux décrets

terribles (Bhîma-shâsana). Il porte le lacet (Pâshin). Il est la divinité qui préside aux rites funèbres (Shrâddha-deva). En tant que Régent du Sud il est appelé Seigneur-du-Sud (Dakshi*n*a-pati).

Il existe un code de morale (Dharma-shâstra) qui porte le nom de Yama.

Yama est le fils de la Loi-ancestrale (Vivasvat) (Ri*g* *Veda*, 10, 14, 5), représenté comme une émanation solaire. Il est le Progéniteur de l'espèce humaine. Sa mère est le Nuage (Sara*n*yu) (Ri*g* *Veda*, 10, 17, 2), fille du Grand-architecte (Vishva-karman). Le frère de Yama est le Législateur (Manu) qui partage avec lui le privilège d'avoir engendré l'homme. Yama a de proches relations avec les Ashvin-s qui sont aussi des fils de Vivasvat et dont la mère, la Connaissance-intuitive (Samjñâ), est exactement semblable au Nuage (Sara*n*yu), la mère de Yama. La sœur jumelle de Yama est Yami qui l'aime avec passion bien qu'il soit parfois dit qu'il refusa de s'unir à elle (Ri*g* *Veda*, 10, 10). Après la mort de Yama, Yami fut plongée dans une douleur si amère que les dieux créèrent la nuit pour qu'elle puisse oublier. Elle descendit plus tard sur la terre sous la forme de la rivière Yamuna (*Mârkandeya Purâna*, 77).

Yama épousa dix des filles d'Art-rituel (Dak*sh*a) qui sont les énergies produites par le sacrifice (*Mahâbhârata*, 1, 2577). Ailleurs sa femme est appelée le Linceul-de-fumée (Dhumor*n*â) (*Mahâbhârata*, 13, 7637). Parfois on fait d'elle la déesse de la beauté (Shrî). Yama a trois autres épouses appelées Guirlande-d'or (Hema-mâlâ), Bonne-conduite (Sushilâ) et Victoire (Vijayâ).

L'aspect de Yama est terrible et sinistre, son corps difforme et laid, son teint verdâtre, ses yeux rouges et brillants. Il porte des vêtements rouge sang. Ses cheveux noués au sommet de la tête sont couverts par une couronne resplendissante. Ses mains sont comme des griffes

de fauve. Il tient un lacet et un bâton, et possède aussi une hache, une épée et un poignard. Il chevauche un buffle noir, appelé Terrible, et quelquefois apparaît lui-même sous la forme d'un buffle. Sous l'aspect du Temps il est un vieillard, avec un bouclier et une épée. Cependant dans certains récits on le représente comme un homme avenant. « Pendant un instant, il aperçut un homme vêtu de jaune, les cheveux noués en un chignon. Il était splendide comme le soleil, d'une noirceur sans défaut, avec des yeux rouges. Un lacet à la main, il inspirait la peur. » (*Mahâbhârata*, 3, 16754-55.)

Les gens vertueux et les coupables voient Yama sous une forme différente. Pour les vertueux il ressemble à Vis*h*nu.

« Il a quatre bras, la peau noire, des yeux pareils à des lotus ouverts. Il tient une conque, un disque, une massue et un lotus. Sa monture est l'oiseau Verbe-ailé (Garu*d*a). Son cordon sacré est en or. Son visage est aimable et souriant. Il porte une couronne, des anneaux d'oreilles et une guirlande de fleurs des champs.

« Pour le coupable ses bras paraissent longs de trois cents lieues. Ses yeux sont des puits sans fond. Ses lèvres sont minces, cruelles, couleur de fumée. Il rugit comme un océan destructeur. Ses cheveux sont des roseaux gigantesques, sa couronne est de flammes. Le souffle de ses larges narines peut éteindre les incendies des forêts. Ses dents sont longues, ses ongles comme des vans. Férule en main, vêtu de peaux de bêtes, il fronce les sourcils. » (*Padma Purâna*, Kriyâ-yoga-sârâdhyaya, 22.)

Yama réside dans le Sud, au bout de la terre, sous la terre, dans l'obscurité. Sa ville a quatre portes et sept arches. Deux rivières traversent la ville : le Ruisseau-de-fleurs (Pus*h*podaka) et la Rivière-de-la-loi (Vaivasvati). La salle du jugement est la salle-du-destin (Kâlâci). C'est là que Yama est assis sur le trône-du-jugement (Vicârabhû).

« La ville de Yama est la cité-des-liens (Samyamini). Secrets-multiples (Citra-gupta) est son scribe. Ses ministres sont Colère (Ca*n*da) et Fureur (Mahâca*n*da). Linceul-de-fumée et Victoire sont ses bien-aimées. Le lieu du jugement est sous la terre. Les messagers de la mort sont ses assistants. » (*Jatâdhara.*)

« Ces messagers sont vêtus de noir avec des yeux rouges et des poils hérissés. Leurs pieds, leurs yeux et leur nez sont comme ceux des corbeaux. » (*Mahâbhârata*, 13, 3399.) « Le cocher de Yama s'appelle Maladie (Roga). Il est entouré de démons qui sont les diverses maladies. » (*Mahâbhârata*, 5, 3779.) De nombreux sages et des rois s'assemblent aussi à la cour du Roi-des-ancêtres pour lui rendre hommage. Des musiciens et des danseurs célestes charment les visiteurs. A la porte de la salle du jugement est un gardien appelé Légalité (Vaidhyata).

Yama possède deux chiens qui ont quatre yeux et de larges narines. Ils sont les petits de Rapide (Saramâ), la chienne qui garde les troupeaux d'Indra. Ils surveillent la voie des morts.

Quand l'âme quitte le corps, les messagers de Yama conduisent l'être fatigué à travers un désert sans ombre ni eau jusqu'à la ville de Yama. Là, les morts entrent seuls, sans amis ni famille. Leurs actes seuls les accompagnent. Après que le scribe Secrets-multiples a lu le rapport des actions de l'homme sur le registre appelé Collection-du-passé, l'âme est conduite pour être jugée devant le trône de Yama qui apparaît aimable aux justes, terrible aux coupables.

« Les coupables qui entrent par la porte du Sud doivent passer sous une poterne de fer rougi et traverser la rivière Abandon (Vaitara*nî*), fétide et brûlante, pleine de sang, de cheveux et d'ossements où nagent des monstres horribles! » (*Devata-tattva.*)

Multiples-secrets (Citra-gupta), le scribe de la mort

Le Créateur ayant accompli son œuvre, médita sur l'Immensité suprême.

« Soudain, tandis qu'il méditait, un homme d'apparence céleste jaillit de son corps. Cet homme tenait entre ses mains un livre de comptes et un roseau pour écrire. C'est lui qui est connu sous le nom de Secrets-multiples. Se tenant auprès du Seigneur-de-justice, il a pour mission d'inscrire les actes bons et mauvais de tous les vivants. L'Être-immense lui révéla des choses subtiles et lui attribua une part des oblations offertes dans les sacrifices. Depuis lors, les deux-fois-nés le nourrissent de leurs offrandes. Comme il était né du corps (kâya) de Brahmâ, sa caste est celle des scribes (kâyastha). » (*Padma Purâna*, S*r*ish*t*i khan*d*a.)

« Citra-gupta a neuf fils appelés : Panégyriste (Bha*tt*a), Citoyen (Nâgara), Dépendant (Senaka), Peau-claire (Gau*d*a), Serviteur-de-la-beauté (Shrî vâtstavya), Joueur (Mâthura), Chevaucheur-de-serpents (Ahishthana), Esclave tartare (Shakasena) et Porteur d'eau (Ambashtha). Ceux-ci sont les ancêtres des diverses castes de scribes. » (*Devatâ tattva*.)

On vénère Citra-gupta le second jour de la quinzaine claire du mois de Kârtika. Son image est en fer avec des ornements noirs.

Kubera, le maître des trésors

Le Régent du Nord est Kubéra. Son nom apparaît pour la première fois dans l'*Atharva Veda* où il est le chef des esprits de l'obscurité et est appelé Fils-de-la-renommée (Vaishrava*n*a). (*Atharva Veda*, 8, 10, 28.) Dans le *Mahâbhârata*, Kubera est le fils du sage Chevelure-lisse (Pulastya) qui était le père de Renommée et est parfois mentionné

comme son grand-père. Le nom de Kubera apparaît dans une inscription du deuxième siècle av. J.-C.

Kubera est le Dieu-des-richesses, le chef des génies appelés Mystérieux (Yaksha-s) ou Secrets (Guhyaka-s) qui gardent les pierres et les métaux précieux accumulés sous la terre. Il possède aussi les neuf trésors. (*Harivamsha*, 13, 131.)

La mère de Kubera est Félicitation (Idavidâ). Elle était la fille d'un sage appelé Rapide (Bharadvâja).

Selon le *Bhâgavata Purâna* (1, 4,3), Félicitation est la fille du sage royal Goutte-menue (Trina-bindu). D'après le *Râmâyana* (7, 9) et le *Vishnu Purâna*, elle est la femme de Chevelure-lisse de qui Renommée est le fils. Rapidité donna sa fille Panégyriste-des-dieux (Deva-Varninî) comme épouse à Renommée.

Les demi-frères de Kubera sont le Hurleur (Râvana), le puissant roi de Ceylan, Oreille-de-pot (Kumbhakarna) et Terrifiant (Vibhishana) qui devint l'allié de Râma. Leur sœur est Griffe-aiguë (Shurpanakhâ). (*Râmâyana*, 7, 9, 28-35.) Râvana avait chassé de Ceylan Kubera qui y régnait avant lui.

L'épouse de Kubera, Bon-présage (Bhadrâ) (*Mahâbhârata*, 1, 216, 6) ou Kauberî, est la fille du génie (dânava) Mura. Elle est appelée la Fée (Yakshî) ou la Beauté (Cârvi). Les fils de Kubera sont Essieu-de-roseau (Nalakûbera) aussi appelé Fils-des-animaux-ressemblant-aux-hommes, Colliers-au-cou (Mânigrîva) aussi appelé Poète-descriptif (Varna-kavi). Sa fille est Celle-aux-yeux-de-poisson (Mînâkshî).

Kubera est le compagnon et l'ami de Shiva et comme tel est appelé l'Ami-de-Dieu (Isha-sakhi). On l'appelle aussi « à l'œil jaune » (Ekâkshipingala). (*Râmâyana*, 7, 13, 31.)

Kubera est représenté comme un nain blanc au large ventre. Il a trois jambes, huit dents et un œil. Son corps

est couvert d'armes. Il tient une massue et siège dans une immense salle d'assemblée, dans le centre de sa ville Bouclée (Alakâpuri) au nord de l'Himalaya près du Mont-des-Plaisirs, le Kailâsa. Cette ville est aussi appelée la Superbe (Prabhâ), Couverte-de-bijoux (Vasudharâ), Demeure-des-trésors (Vasu-sthali). Une description poétique en est donnée dans le Nuage-messager de Kâlidâsa. Le jardin de Kubera est appelé Char-coloré (Caitra-ratha) ou Parfumé (Saugandhika). (*Bhâgavata*, 4, 6, 23.) Il se trouve sur la montagne Mandara. Kubera y est servi par des faunes musiciens, les kinnara-s. On dit parfois que son palais y fut bâti par le Grand-architecte.

Le char de Kubera est le Fleuri (Pu*sh*paka). Ses ministres sont appelés Semence (Shukra) et Pied-de-tabouret (Pro*shth*apada). (*Râmâyana*, 7, 15-17.)

Joyau-béni (Ma*n*i-bhadra) est le chef de ses troupes. Le *Devi-bhâgavata* mentionne les noms de six capitaines des armées de Kubera.

Le nom de Kubera est d'origine inconnue bien qu'on puisse le faire dériver de Ku-bera, le difforme. Kubera est le Maître-des-richesses (Dhana-pati), qui crée des biens-à-volonté (Icchâ-vasu). Il est chef-des-génies (Yak*sh*a-râja), Roi-des-animaux-qui-ressemblent-aux-hommes (Mayu-râja), Roi-des-faunes (Kinnara-râja), Roi-des-démons-nocturnes (Rak*sh*asendra), Matrice-des-joyaux (Ratna-garbha), Roi-des-rois (Râja-râja) et Roi-des-hommes (Nara-râja).

L'image de Kubera doit être faite d'or avec des attributs multicolores. Une oblation lui est offerte à la fin des sacrifices rituels. Il ne semble pas faire l'objet d'un culte séparé. On le vénère seulement aujourd'hui au Népal et dans d'autres régions himalayennes. Il demeure toutefois une des sept divinités de la richesse connues dans toute l'Asie.

Kubera protège les voyageurs et distribue des pierres

précieuses. Il est associé à Ga*n*esha, le Seigneur-des-cohortes. « Tous les trésors qui se trouvent dans la terre appartiennent à Kubera. C'est seulement avec son consentement que les métaux et les pierres précieuses peuvent être trouvés sous le sol. D'après la Science-des-trésors (Nidhi-vidyâ) les richesses minérales sont vivantes et se déplacent. Selon les mérites des hommes, Kubera sort ses trésors ou les cache. Durant le règne d'un roi vertueux, les choses précieuses sont proches de la surface et plus aisément trouvées. » (*Devatâ-tattva.*)

Les Yaksha-s, gardiens des trésors

Les Yak*sh*a-s et leur roi Kubera étaient à l'origine des Anti-dieux (Asura-s), mais ils firent des avances aux dieux et furent acceptés parmi eux.

Le mot Yak*sh*a vient d'un mot védique qui veut dire « Merveilleux ou Mystérieux ». Les Mystérieux (Yak*sh*a) sont aussi appelés « secrets » (Guhyaka-s). Ils sont souvent mentionnés avec les errants-de-la-nuit (Rak*sh*asa-s) ou démons. Les Yak*sh*a-s sont aussi en relation avec les Serpents (Nâga-s). Guidés par Kubera, ils se séparèrent des Rak*sh*asa-s.

L'origine des Yak*sh*a-s est donnée de plusieurs manières. Ils sont les fils de Cheveux-lisses (Pulastya) ou de Poil-hérissé (Pulaha) ou de Vision (Kashyapa) ou même de l'Être-immense (Brahmâ). Leur fonction est de protéger leur prince Kubera, prince-des-richesses, et ses trésors, avec leurs javelots, leurs massues et leurs épées et de garder sa forteresse et son jardin. Par ailleurs ils sont bienveillants. Ils vivent sur la terre ou sur ses bords.

D'après le *Bhâgavata Purâna* (5, 24, 5), Brahmâ créa un grand nombre d'êtres divins et leur demanda : « Quelle sera votre fonction ? » Quelques-uns dirent : « Nous offrirons des sacrifices. » (Yak*sh*ama*h*.) Ils sont appelés Yak*sh*a-s.

D'autres dirent : « Nous protégerons » (Rak*sh*ama*h*). Ils sont appelés Rak*sh*asa-s. Kubera est leur roi à tous.

Les Yak*sh*ini-s sont des Yak*sh*a-s femelles, des génies malveillants de l'air qui hantent et possèdent les enfants.

Nir*r*ita, le déclin

D'après les Purâ*n*a-s, le Régent du Sud-Ouest est Nir*r*ita, le déclin. Nir*r*ita est le fils de Vision (Kashyapa) et d'Odorante (Surabhî). Il est aussi l'un des onze Rudra-s (*Padma Purâ*na, *S*rishti kha*n*da, chap. 40). Il est le roi des lutins (Nair*r*ita-s), des fantômes (Bhûta-s), des errants-de-la-nuit (Rak*sh*asa-s). Il est aussi le chef des Régents de l'espace. On le vénère pour obtenir la victoire (*Bhâgavata Purâna*, 2, 3, 9).

« Il y avait une fois un roi vertueux qui appartenait à la tribu criminelle des Shabara. Il s'appelait Œil-brun (Pingâk*sh*a). Il entendit des gens appeler au secours dans la forêt. Il y courut et trouva quelques voyageurs en train d'être dépouillés par des sauvages (dasyu-s). Il les combattit et fut tué. Il fut en récompense fait Régent d'une des directions. » (*Devata-tattva*.)

Les Nair*r*ita-s sont les descendants de Nir*r*ita. Ils forment un groupe de lutins attachés à Kubera.

Nir*r*iti, déesse de la misère

Nir*r*iti est une déesse sinistre qui représente la misère, la maladie, la mort. On peint son image sur du tissu. Tous ses attributs sont rouges. Pour ses cérémonies on doit revêtir des vêtements et des ornements noirs.

« Incarnation de toutes les misères, elle apparut lors du barattement de la mer, avant la déesse de la Fortune Lak*sh*mî. Sa demeure est le figuier sacré, le pippala, où chaque samedi la Fortune vient lui rendre visite. Tous les

malheurs de l'homme viennent d'elle. Le jeu, les femmes, la paresse, la pauvreté, la maladie sont ses aides.

Elle est l'épouse de Vice (Adharma), fils du Destin (Varuna). Ses fils sont la Mort (M*ri*tyu), la Peur (Bhaya), et la Terreur (Mahâbhaya). » (*Mahâbhârata*, 1, 67, 52.)

Dans ce monde, tous ceux qui sont défavorisés à leur naissance, qui sont nés parmi les voleurs et les malfaiteurs mais qui restent pourtant honnêtes sont protégés par Nir*ri*ti.

Trita (troisième) ou Aptya (génie-des-eaux)

Trita apparaît dans le Ri*g* *Veda* comme un double mineur d'Indra. Il s'associe avec les dieux de l'atmosphère, les Marut-s, et avec Vâyu et Indra. Il prépare le soma avec Agni. Il est vainqueur des anti-dieux, d'Obstruction (V*ri*tra), de Nuage (Vala) et des fils d'Industrie (Tva*shtri*), Triple-tête et Forme-universelle. Il réside dans la région la plus lointaine du monde. Trita accorde la longévité.

Sâyana, commentant sur le Ri*g* *Veda* (1, 105), raconte que Trita, accompagné de deux autres sages appelés Premier (Ekata) et Deuxième (Dvita), souffrant de la soif, trouva un puits dont il commença à tirer de l'eau. Les autres le poussèrent dedans et fermèrent le puits avec une roue. Trita composa un hymne aux dieux et parvint miraculeusement à préparer le soma sacrificiel qu'il put boire lui-même et offrir aux dieux. Il obtint ainsi d'être libéré. On trouve une allusion à cette histoire dans le Ri*g* *Veda* (9, 34, 4).

VII

DIEUX ET ANTI-DIEUX

Nous avons vu que pour chaque être individuel, les stades de son développement qui sont au-delà de lui lui semblent lumineux, angéliques et peuvent être représentés comme des dieux, et les états qu'il a dépassés, qui se trouvent au-dessous de lui apparaissent sombres, sans vie, mauvais, démoniaques.

La différence entre les Dieux (Sura-s) et les Anti-dieux (A-sura-s), les esprits du bien et du mal, n'est donc pas une différence de nature mais de degré. Selon la voie que nous suivons, certaines forces, certaines puissances seront des aides ou des obstacles, des anges ou des démons, feront de nous la proie de nos instincts ou nous aideront à nous en libérer. Les mêmes actions, les mêmes tendances peuvent donc être utiles, bonnes pour certains êtres, nuisibles, mauvaises pour d'autres.

« A l'encontre des Dieux, les Anti-dieux sont les inclinations des sens qui par leur nature appartiennent à la tendance désintégrante. Ce sont les activités des énergies vitales dans tous les domaines de la sensation qui cherchent dans la vie (asu) leurs délices (ra). » (*Chândogya-Upanishad*, 1, 2, 1. Commentaire de Shankarâcârya.)

Les Anti-dieux sont tout ce qui détourne l'homme de

la voie de la réalisation du divin. Ce sont les puissants instincts, les attachements, les vertus mêmes qui maintiennent l'homme sous la domination de la Nature, empêchent son progrès intérieur, obscurcissent son intelligence. On ne peut donc faire une séparation nette entre les Dieux et les Anti-dieux. Dans l'évolution générale de l'homme certains Anti-dieux deviennent des Dieux et des divinités sont réduites au statut d'Anti-dieux. Les mêmes principes qui sont des Dieux dans une voie particulière de développement intérieur sont des démons, des obstacles dans une autre. Ceci est immédiatement clair si nous comparons par exemple les formes du rituel védique et tantrique et les codes de morale qui leur correspondent. La différence est la même entre la voie de la vertu et celle de l'amour. A chaque stade les puissances cosmiques qui sont utiles, bénéfiques, seront les Dieux, les puissances qui s'opposent au progrès, à l'illumination, qui semblent obscures, cruelles, destructrices seront les Anti-dieux. V*r*itra, l'obstruction personnifiée, qui empêche la pluie de tomber, s'oppose à Indra, le dispensateur de la pluie.

Les Anti-dieux sont les aînés des Dieux, ils sont les dieux d'un monde encore dans son enfance et tous les dieux au fur et à mesure que nous progressons seront un jour pour nous des Anti-dieux.

« Les Dieux et les Anti-dieux sont les deux lignées des enfants du Progéniteur (Prajâpati). Les Dieux sont les cadets, les Anti-dieux sont leurs aînés. Ils se combattent éternellement pour la domination du monde. » (*Brihadâranyaka Upanishad*, 1, 2, 7.)

« La Terre avec ses forêts, ses océans, ses montagnes, fut d'abord gouvernée par de puissants génies (Daitya-s). Mais les dieux dirigés par le Savoir (Vis*hn*u) les massacrèrent dans de grandes batailles et capturèrent les trois mondes et tous leurs habitants. » (*Râmâyana*, 7, 11, 16-17.)

Les Anti-dieux (Asura-s)

Le terme Asura qui représente l'Être suprême dans les parties les plus anciennes du Rig *Veda* est équivalent de l'Ahura zoroastrien. Dans le sens de Dieu, le terme Asura s'appliquait à plusieurs des divinités principales, à Indra, à Agni, à Varu*n*a. Plus tard il prit un sens contraire et arriva à signifier un Anti-dieu, un démon, un ennemi des Dieux. C'est avec ce sens qu'on le retrouve dans le dernier livre du Ri*g* *Veda* et dans *l'Atharva Veda*.

Le mot Asura semble venir de la racine *as* « être ». Les Asura-s sont donc les formes de l'être, de l'existence. Les Brâhma*n*a-s et les Purâ*n*a-s font venir le mot de *asu*, « souffle ». Asura peut toutefois avoir d'autres sens. « Ceux qui n'aiment pas leur résidence ou en ont été chassés et ceux dont les souffles, les énergies vitales, sont fortement noués ensemble sont des Asura-s.

« Il créa les Dieux en partant des plus hautes formes de l'énergie vitale, c'est pourquoi ils sont des Dieux (Sura-s) et avec les formes inférieures de la vie il a formé les Anti-dieux, c'est pour cela qu'ils sont des Anti-dieux. » (*Nirukta*, 3, 2, 7.)

Le *Râmâyana* appelle *Asura-s* ceux qui s'abstiennent de boire du vin, un préjugé commun parmi les populations pré-aryennes.

« Ceux qui burent le vin (surâ) [qui apparut lorsque l'Océan fut baratté] sont appelés des Dieux (Sura-s) tandis que les fils de Diti qui refusèrent de boire sont des Anti-dieux (A-sura-s). » (*Râmâyana*, 1, 45.)

D'après le *Taittirîya Brâhmana* « le souffle (asu) du Progéniteur devint vivant. Avec ce souffle il créa les Asura-s ». Le mot Asura pourrait toutefois aussi venir d'une autre racine, *as*, qui veut dire effrayer. Il représente alors les aspects terribles des divinités. Le nom est sans aucun doute d'origine indo-iranienne.

Les Dieux de l'Inde pré-védique

Le terme Asura fut souvent employé pour représenter les dieux de l'Inde pré-védique. Comme tous les autres groupes socio-religieux, les peuples qui combattirent pour la domination du continent indien, tendaient à représenter leur idéal de vie, leur morale, leur conception du bien et les puissances célestes qui protégeaient leurs demeures, leurs troupeaux, leur société, comme les vrais Dieux, et les divinités qui protégeaient l'ennemi comme des Anti-dieux, des démons. C'est pourquoi le poète védique pouvait aisément voir l'humanité divisée entre des nobles Arya-s, adorateurs des Dieux et organisateurs de sacrifices et des barbares (Dasyu-s) impies, constructeurs de cités maudites et experts dans les arts magiques. Les cieux étaient de même partagés entre les Dieux et les Anti-dieux.

Il est intéressant de remarquer que ce n'était pas pour leurs vices que les Anti-dieux devaient être détruits mais à cause de leur puissance, de leurs vertus, de leur savoir qui menaçaient ceux des dieux Aryens. On les dépeint souvent comme de saints prêtres (Bali, Prahlâda). Une fois vaincus ils servent fidèlement les Dieux (*Shiva-Purâna*).

La mythologie tardive cherche à expliquer le changement dans le statut des Asura-s, en disant qu'à l'origine ils étaient justes, bons, charitables, respectueux de la Loi, ornés de vertus et qu'ils offraient alors des sacrifices. C'est pourquoi Shrî, la déesse de l'harmonie, demeurait auprès d'eux durant les premiers âges, au commencement du monde. « En ces temps révolus, je demeurais auprès des vertueux Dânava-s. » (*Mahâbhârata*, 12, 8381.)

Lorsqu'ils se multiplièrent, les Anti-dieux devinrent orgueilleux, vains, querelleurs, impudiques. Ils agirent à l'encontre des lois, négligèrent les sacrifices et ne visitè-

rent plus les lieux saints pour s'y purifier de leurs fautes. Ils devinrent envieux du bonheur des Dieux. Ils torturèrent les hommes, créèrent de la confusion en toutes choses et voulurent narguer les Dieux.

« Je vis, qu'avec le temps, leur cœur avait changé, que la Loi divine n'était plus avec eux, qu'ils étaient animés par la rage et par la passion. » (*Mahâbhârata*, 13, 8360.)

Pendant un temps ils réussirent à détrôner Indra et à mettre Bali à sa place. Mais comme ils avaient perdu leurs vertus, la Fortune les abandonna.

Au cours d'alignements politiques et avec de nouvelles alliances ainsi qu'avec certains changements dans les conceptions de la morale et du rituel, certains des Dieux changèrent de bord. Les enseignements des sages Asura-s furent mêlés à ceux des prophètes védiques et très souvent, plus ou moins ouvertement, les remplacèrent.

Par ailleurs, peu à peu, on confondit les Asura-s avec les démons, les génies, les fantômes que vénèrent les tribus aborigènes ainsi que la plupart des Dieux des autres populations non-védiques de l'Inde. Dans la partie tardive des poèmes épiques, le terme Asura est un nom commun pour tous les opposants des Dieux védiques et inclut les génies, les Daitya-s, les Dânava-s et autres descendants du sage Vision (Kashyapa), bien que généralement on les différencie encore des Errants-de-la-nuit (Râk*sh*asa-s), les démons, qui sont la progéniture du sage Cheveux-lisses (Pulastya).

Plusieurs des anciens héros, qui furent reconnus comme des incarnations de Vi*shn*u et sont mentionnés dans l'histoire des avatâra-s, proviennent du contexte de la culture pré-aryenne et ont apporté avec eux le souvenir de grands Asura-s, dont rien n'a pu ternir le nom ni la réputation.

Des pages d'histoire, se rapportant à des peuples et des tribus avec lesquels les Aryens se trouvèrent en conflit,

furent incorporées dans les mythes des Asura-s et des Râkshasa-s. Les allusions aux nombreuses et désastreuses guerres qui opposèrent les Asura-s et les Sura-s et que nous trouvons mentionnées dans les Purâna-s et les poèmes épiques doivent contenir bien des épisodes du conflit qui opposa les tribus aryennes aux anciens habitants de l'Inde. Les Râkshasa-s apparaissent comme des partisans qui cherchent à interrompre les sacrifices. Un Râkshasa enlève la femme de Bhrigu qui avait originellement été promise au Râkshasa Puloman. Nombreux sont les Arya-s qui contractèrent des alliances avec les Asura-s. Arjuna épousa la sœur du roi Vâsuki. La fille de Mâtali épousa le Nâga Sumukha (*Mahâbhârata*, 5, 3627). Le Nâga Takshaka est un ami intime d'Indra (*Mahâbhârata*, 1, 18089). Bhîma eut un fils, Ghatotkacha, d'une femme Râkshasa appelée Hidimbâ. Des Rakshasa-s et des Yaksha-s faisant partie de l'armée des dieux sont mentionnés. Durant la guerre du *Mahâbhârata*, plusieurs Asura-s soutiennent l'armée des Kuru-s (*Mahâbhârata*, 7, 4412). Les Asura-s sont souvent classés avec diverses tribus hindoues telles que les Kalinga-s, les Magadha-s, es Nâga-s. Il existe encore aujourd'hui des tribus Nâga-s en Assam, et les Asurs sont une tribu primitive de forgerons dans l'Inde centrale.

Description des Anti-dieux

Les Anti-dieux sont des fils de la déesse Terre, la Limitée (Diti) et du sage non-Aryen Vision (Kashyapa). On voit en eux parfois également la progéniture des treize filles d'Art-rituel (Daksha). Ils sont les frères aînés des Dieux et des Aditya-s, Manu dit que les Asura-s furent créés par les Progéniteurs (Prajâpati-s). Selon le *Vishnu Purâna*, ils naquirent de l'aîné du Progéniteur. Le *Taittirîya Brâhmana* dit que le Progéniteur créa les Asura-s de sa

respiration, le *Shatapatha Brâhmana* qu'il les fit sortir de son souffle excrétoire. Le *Taittirîya Aranyaka* explique que le Progéniteur créa les dieux, les hommes, les ancêtres, les Gandharva-s et les nymphes (Apsara-s) avec de l'eau et que les Asura-s, les Rak*sh*asa-s et les Pishâca-s naquirent des gouttes répandues.

Les Asura-s habitent les cavernes des montagnes dans les entrailles de la terre et dans des régions infernales où ils possèdent de vastes cités : la Cité-d'or (Hira*n*ya-puri), la Cité-d'ancienne-lumière (Prag-jyotisha), la Cité-de-Libération (Nirmocana), toutes construites par leur magicien-architecte Maya. Les Asura-s vivent aussi dans la mer où ils sont gouvernés par Varu*n*a et dans le ciel où ils possèdent trois forteresses volantes faites de fer, d'argent et d'or d'où ils attaquent les trois mondes.

Les Asura-s sont de puissants guerriers. Ils arrachent les arbres et lancent les sommets des montagnes contre leurs ennemis. Ils sont experts dans l'art magique et peuvent se transformer à leur gré, prenant les formes les plus diverses. Ils peuvent aussi se rendre invisibles. Leurs rugissements terrifient les peuples.

Le précepteur des Asura-s est le sage Shukra qui obtint de Shiva les moyens de protéger les siens contre les Dieux. Le mariage par achat de la femme est appelé la forme Asura du mariage.

Différentes sortes d'Asura-s

Le *Mahâbhârata* donne une liste de diverses sortes d'Asura-s. Les principaux sont les Daitya-s (génies), les Dânava-s (géants), tous deux connus des Veda-s, les Dasyu-s (barbares), les Kalañjaka-s (esprits des étoiles), les Kâleya-s (démons du temps), les Khalin-s (écraseurs), les Nâga-s (serpents), les Nivâta-kavaca-s (porteurs d'armures impénétrables), les Pauloma-s (fils de Cheveux-lisses), les Pishâ-

ca-s (ogres) et les Râk*sh*asa-s (errants-de-la-nuit). Les plus souvent mentionnés sont les Dânava-s et les Râk*sh*asa-s.

Tous ces êtres sont dépeints comme des adorateurs de Shiva et sont donc associés à l'ancien culte shivaïte, qui fut probablement, au début, la plus grande force qui s'opposait à l'établissement des formes du culte védique à travers l'Inde.

Nous reparlerons plus loin (IVe Part., chap. II) des différentes espèces d'Asura-s.

Les Dieux (Sura-s), les esprits-de-lumière (Deva-s)

Le mot sura (dieu) peut venir de la racine *svar*, « briller ». Le mot deva vient de *div* qui a le même sens. D'après une étymologie traditionnelle, le mot *sura* veut dire « celui qui se plaît à lui-même ». Toutefois il semble probable que le mot sura est un mot fabriqué en partant d'asura, l'ancien mot pour « dieu », le *a* initial ayant été pris pour un préfixe privatif. Asura devenait alors anti-dieu et se rapportait aux dieux de l'ennemi.

On attribue aux deux principaux noms des dieux (sura et deva) beaucoup de significations accessoires qui toutes indiquent leurs vertus. Les principales sont : jeu (krîdâ), désir de suprématie (vijigîshâ), relation (vyâpâra), lumière (dyuti), louange (stuti), joie (moda), intoxication (mada), rêve (svapna), rayonnement (kânti), mouvement (gati).

« Les dieux jouent. La création, le maintien et la destruction du monde est leur jeu.

« Les dieux conquièrent. Ils détruisent le pouvoir des anti-dieux ainsi que la douleur et le mal.

« Les dieux sont la source de toute activité. Dans un monde où tout est relatif, ils sont les liens qui unissent le mobile et l'immobile, le subtil et le grossier, l'esprit et la matière.

« Les dieux sont la lumière intérieure du savoir et la lumière extérieure qui révèle le monde.

« Les dieux méritent la louange. Le monde entier chante leur gloire.

« Les dieux jouissent de toutes choses. C'est la divinité qui, en nous-mêmes, jouit de tous nos plaisirs.

« Les dieux intoxiquent l'esprit et nous font oublier l'agitation inhérente aux attachements.

« Les dieux sont des êtres subtils correspondant à l'état de rêve.

« Les dieux brillent. Leur splendeur illumine les mondes.

« Les dieux ne sont pas liés par l'espace et le temps. Ils sont présents partout, à tous moments. Leur nature est le mouvement, leur substance est le savoir. » *(Devatâ-tattva.)*

Les dieux se meuvent dans les hautes sphères de l'espace. Ils habitent le ciel (svarga), très loin au-dessus de la terre. C'est de là qu'ils descendent dans notre monde. Lorsqu'ils apparaissent devant les mortels, les signes auxquels on peut les reconnaître sont qu'ils ne transpirent pas, leurs yeux ne clignent pas, leurs pieds ne touchent pas le sol, leurs guirlandes sont toujours fraîches et ils n'ont pas d'ombre.

Le lieu de réunion et le lieu de plaisir des dieux est la plus haute des montagnes, la montagne polaire du Nord parfois identifiée au plus haut sommet de l'Himalaya, entre le Mâlayavat et le Gandhamâdana (*Mahâbhârata*, 1, 1098 et 1114, et 12, 12986). D'après le *Mahâbhârata* (13, 4862), cette montagne, le Meru, est ronde comme le soleil du matin et ressemble à une flamme sans fumée. Elle a 84.000 yojana-s (175.000 lieues?) de hauteur et une profondeur égale. Elle projette son ombre sur les mondes en dessus, au-dessous et en travers. Tous les oiseaux sur cette montagne ont des plumes d'or. C'est pourquoi l'oiseau Beau-visage (Sumukha), un fils d'Aile-jolie (Supar*n*a, c'est-à-dire Garu*d*a), quitta la montagne

pour protester parce qu'on n'y faisait aucune différence entre les bons, les indifférents et les méchants oiseaux. Le soleil, la lune et le vent (Vâyu) tournent sans répit autour de cette montagne. Ses jardins sont pleins de fleurs et de fruits. Partout on peut y voir des palais d'or resplendissants. Des cohortes de dieux, de musiciens-célestes (Gandharva-s), d'anti-dieux (Asura-s) et de démons (Râk*sh*asa-s) jouent avec les nymphes (Apsara-s). Le haut du mont Meru est couvert de forêts. Parmi les arbres aux fleurs odorantes et les gigantesques *jambu-s*, résonnent les voix mélodieuses des chanteuses du ciel, les Kinnarî-s.

L'âge et le bonheur des dieux

Les dieux ont toujours seize ans. Seize est le nombre de la perfection, de la plénitude. Dans l'homme, après la seizième année, les premiers signes du déclin font leur apparition et quand la lune atteint le seizième jour elle aussi commence à décroître.

« Dieu, la mort de la mort, reste toujours un adolescent de seize ans. » (*Bhâgavata Purâna*, 10.)

Le seizième « doigt » représente la plénitude de l'existence-conscience-expérience. La nature de l'Être-total et toutes ses manifestations font partie de cette immense joie, de cette immense existence. A chaque stade la manifestation se fragmente davantage. C'est pourquoi les plus basses formes de la Création, bien qu'essentiellement faites d'existence, de conscience et d'expérience, ont une plus petite part de chacune, et une graduation des niveaux des choses et des êtres peut être faite en terme de conscience relative, d'expérience ou de sensation relative et d'existence relative.

La *Taittirîya Upanishad* donne l'échelle relative du bonheur des êtres célestes par rapport à l'homme.

« Voici l'échelle du bonheur. L'unité de bonheur peut être celui dont jouit un homme jeune et vertueux, instruit et enthousiaste, bien portant, vigoureux, riche et maître de la terre entière.

« Ceux qui par leurs mérites ont atteint le ciel des Gandharva-s, des musiciens célestes, ressentent un bonheur qui est cent fois plus grand.

« C'est aussi le bonheur que connaît le sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur des dieux-musiciens (Deva-Gandharva-s) est encore cent fois plus grand.

« C'est aussi le bonheur que connaît le sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur des ancêtres dans leur monde immortel est encore cent fois plus grand.

« C'est aussi le bonheur que connaît le sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur des saints qui par la pratique des rites sont devenus des dieux est encore cent fois plus grand.

« C'est aussi le bonheur que connaît le sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur des dieux eux-mêmes est cent fois plus grand, égal au bonheur du sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur d'Indra, roi du Ciel, est cent fois le bonheur des dieux, il égale le bonheur du sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur du Grand-maître (B*r*ihaspati), le Précepteur des dieux, est cent fois le bonheur d'Indra. Il a pour égal le bonheur du sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur du Progéniteur (Prajâpati) est cent fois supérieur au bonheur du Grand-maître, mais il est pareil au bonheur du sage qui a dépassé le désir.

« Le bonheur dont jouit l'Être-immense est cent fois le bonheur du Progéniteur. Il est égalé par le bonheur du sage qui a dépassé le désir. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 8, 1-4.)

TROISIÈME PARTIE

LA TRINITÉ

I

VISHNU L'IMMANENT

Sattva, la tendance-cohésive

Dans la Trinité cosmique, Vi*shn*u, l'Immanent, est le nom que l'on donne à la tendance cohésive ou centripète qui est appelée *sattva*. Tout ce qui dans l'Univers tend vers un centre, vers un plus grand degré de concentration, de cohésion, d'existence, de réalité, tout ce qui tend à créer la lumière, la vérité, est représenté par Vi*shn*u. Shiva, le principe centrifuge, au contraire, représente la dispersion, l'annihilation, tend vers l'obscurité, la non-existence.

Le mot Vishnu

C'est la tendance centripète qui tient assemblés les éléments de l'Univers. C'est elle qui est la cause de toute concentration, donc de la lumière, de la matière, de la vie. Cette tendance pénètre toutes choses, est en toutes choses, est la nature immanente de tout.

Selon la *Brihad-devatâ* (2, 71) le mot Vi*shn*u peut venir de la racine *vish* (vi*shn*âti, se répandre) ou *vish* (vishati, pénétrer) ou de *vi*shlri (vave*shti*, entourer) qui tous ont le même sens.

En tant que la cohésion intérieure par laquelle tout existe, Vis*h*nu réside en toutes choses, possède tout, vainc les puissances destructrices. « Il est Vis*h*nu parce qu'il conquiert tout [1]. » (*Mahâbhârata*, Udyoga parvan, 70, 13.)

La nature de Vis*h*nu

Vis*h*nu est la cause interne, la puissance par laquelle les choses existent. Il n'est pas concerné par leur forme extérieure qui reste du domaine de la tendance orbitante, de l'Être-immense, Brahmâ. Il n'y a pas d'état d'existence qui ne dépende de la destruction en même temps que de la durée. Il ne saurait y avoir de vie sans mort, ou de mort sans vie. Vis*h*nu et Shiva sont donc interdépendants. Mais, alors que Shiva est le principe destructeur, Vis*h*nu est le principe de la continuation et peut être considéré comme le symbole de la vie perpétuelle. Il est le pouvoir qui maintient l'Univers assemblé. Il est donc le but vers lequel tendent les êtres temporaires. Il est l'espoir de tout ce qui voudrait durer, de tout ce qui doit mourir, le but vers lequel sont orientées toutes les religions.

L'état de rêve

Le principe Vis*h*nu à l'état pur est la source, le plan de l'existence. Il est identifié à l'état de rêve dans lequel des mondes sont conçus comme des prototypes non encore réalisés. La seule création réelle, durable est cette création mentale. Nous créons une machine quand nous la concevons. Une fois les plans tracés dans l'abstrait, la réalisation dans une matière périssable n'est qu'une ques-

1. Louis Renou (*L'Inde classique*, p. 323) considère l'origine du mot Vis*h*nu comme obscure et peut-être non-aryenne. Il mentionne parmi les étymologies suggérées par divers savants vi + sânu « traversant les sommets », et vis « actif ». Il mentionne l'épithète sipi-vis*h*ta « réalisé par le pénis » comme indiquant une origine phallique possible.

tion secondaire que l'inventeur laisse à des techniciens. L'invention du monde est l'œuvre de Vi*shn*u, de l'Intellect universel.

Sur le plan de la Création, les trois conditions du mental — les états de sommeil-profond, de rêve et de veille — sont les conditions relatives correspondant aux trois qualités, aux trois dieux. Nous avons l'expérience de Shiva dans le vide du sommeil-profond, de Vi*shn*u dans la vision du rêve et de Brahmâ dans l'état de veille.

La connaissance des formes extérieures est obtenue dans l'état de veille, la connaissance des principes intérieurs dans la vision mentale qui est le rêve. La perception de la réalité informelle, transcendante est obtenue seulement dans l'immobilité absolue, le silence total de la pensée.

Toute religion est de Vi*shn*u

Chaque religion comprend une théologie et une éthique. La théologie cherche à définir les principes qui régissent l'existence et le destin de notre moi subtil. L'éthique propose des règles d'action qui peuvent préparer le moi-transmigrant pour son voyage vers la lumière, vers la perfection, vers la réalisation de la réalité divine. Toutes deux n'ont donc à voir qu'avec Vi*shn*u.

Toute religion est une forme de Vi*shn*uisme; alors que toutes les sciences se rapportent à Brahmâ et que toutes les tentatives orientées vers la connaissance transcendante, tous les efforts pour appréhender ce qui *est* ou n'est pas, au-delà de l'existence, au-delà de l'individualité, se rapportent à l'aspect Shiva de la Trinité. La science se base sur la perception des sens. La religion utilise les facultés mentales et intellectuelles, la Foi et le Savoir. La connaissance transcendante peut être atteinte seulement par les méthodes du yoga et la réduction du mental au silence.

Les noms de Vishnu

Selon l'aspect envisagé, Vi*sh*n*u* est connu sous des noms divers. Le commentaire de Shankarâcârya sur le *Vishnu-sahasra-nâma*, explique la signification de mille noms de Vi*sh*n*u*.

Du point de vue religieux, Vi*sh*n*u* est Hari « celui qui enlève ». Upani*sh*ad Brahma-yogin explique ce nom en disant : « Ce qui efface l'ignorance et son effet est Hari, qui enlève et détruit les choses autres que lui. » (Commentaire de la *Kali Samtarana Upanishad*, 2, 1.) Hari, celui qui enlève, est aussi celui qui nous délivre du chagrin, celui qui nous console.

Lorsque Vi*sh*n*u* dort, l'Univers se dissout dans son état informel représenté comme l'Océan causal. Les restes de la manifestation repliée sur elle-même sont représentés par le serpent Vestige (She*sh*a) enroulé sur lui-même et flottant sur l'abîme des eaux. C'est sur ce serpent que repose Vi*sh*n*u* endormi.

Vi*sh*n*u* est alors appelé Nârâya*n*a « Reposant sur les eaux ». Le mot Nârâya*n*a peut aussi vouloir dire « Demeure-de-l'homme », ou « Demeure du savoir ».

II

L'IMAGE DE VI*SH*N*U*

TOUTES les qualités et attributions qui sont inhérentes à la nature de l'Immanent et sont nécessairement présentes dans ses manifestations, sont symbolisées par les caractéristiques et les attributs de son image. La représentation d'un dieu ne peut être qu'un groupe de symboles et aucun élément de l'image ne devrait être le fruit de l'invention d'un sculpteur. Chaque particularité de l'attitude, de l'expression, des ornements, est importante et est un sujet de méditation.

La signification de l'icône de Vi*sh*n*u* est expliquée dans les Purâ*n*a-s et plusieurs Upani*sh*ad-s mineures. Les deux images les plus fréquentes le montrent soit étendu, endormi sur l'Océan causal, appuyé sur les anneaux du serpent Vestige, soit debout avec quatre bras et de nombreux attributs. Il représente alors le souverain de *sattva*, la tendance cohésive, centripète.

La *Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad* (46-49) décrit quelques-unes des caractéristiques importantes de l'image de Vi*sh*n*u*.

Vi*sh*n*u* parle : « Sur mes pieds se trouvent des lignes traçant un étendard céleste et un parasol royal. Sur ma poitrine se trouve une mèche de poils appelée Cher-à-

la-Fortune et un joyau brillant nommé Trésor-de-l'Océan. Dans mes quatre mains je tiens une conque, un disque, une massue et un arc (ou un lotus). Mes bras sont ornés de bracelets. Je porte une guirlande, un diadème resplendissant et des boucles d'oreilles en forme de monstres-marins. »

Les quatre bras

Quatre, nombre de la Terre, représente l'accomplissement de la manifestation dans toutes les sphères de l'existence. Quatre stades se rencontrent dans toutes les formes de développement ou de vie. Dans toutes les images des dieux, les quatre bras signifient la domination sur les directions de l'espace, donc le pouvoir absolu. Mais ils représentent aussi les quatre stades du développement humain et les quatre buts de la vie : le plaisir, le succès, la perfection de son état et la libération finale. C'est la prédominance relative de ces divers buts qui conduit à la division de la vie en quatre périodes, de la société humaine en quatre castes et de l'histoire du monde en quatre âges. Ces quatre stades sont aussi en relation avec l'orientation des images dans les temples. Les aspects du savoir appartenant à ces quatre aspects de la destinée humaine sont représentés par les quatre Veda-s. De plus, dans le cas de Vi*sh*n*u*, « les quatre bras représentent les trois tendances fondamentales et la notion du Moi » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 55).

Dans chacune de ses mains Vi*sh*n*u* tient l'un de ses quatre attributs. Dans sa principale image, ils sont dans un ordre donné :

« Dans ma main [basse à droite qui représente la tendance orbitante créatrice], je tiens la conque, symbole des cinq éléments.

« Dans ma main [haute à droite qui représente la ten-

dance cohésive] je tiens le disque [brillant comme] un jeune [soleil], symbole du mental.

« Dans ma main [haute à gauche qui représente la tendance désintégrante] je porte l'arc, symbole du Pouvoir-d'illusion et le lotus, image de l'univers mobile.

« Dans ma main [basse à gauche qui représente la notion-du-moi] se trouve la massue, symbole de la Connaissance-primordiale (Adyâ-vidyâ). » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 55-57.)

Les vingt-quatre images de Vishnu

La relation qui unit d'une part les trois tendances fondamentales et la notion du moi (qui régit les sphères de perception des sens) et d'autre part les éléments, le mental, le pouvoir d'illusion et le pouvoir de connaître ou intellect, peut varier pour différentes sortes d'êtres, différentes formes de création, différents âges du monde. Les aspects du Divin régnant sur ces diverses sphères de manifestation sont représentés par vingt-quatre images de Vishnu, tenant ses attributs dans des mains différentes. Ces images sont décrites dans le *Padma Purâna* (Pâtâla Khanda). Le *Rûpa mandana*, un ouvrage technique sur l'architecture, donne une liste similaire mais avec une distribution légèrement différente des attributs. Étant donné les différentes relations possibles qui peuvent exister entre les éléments de base de l'existence, Vishnu, la forme immanente du Divin doit descendre comme un avatâra, une incarnation durant chacun des âges importants de l'histoire du monde pour établir sous une forme nouvelle la Loi de perfection et les modes de la Connaissance qui conviennent à l'état du monde.

LES VINGT-QUATRE IMAGES DE VI*SHN*U D'APRÈS LE *RUPA MANDANA*

	ORBITATION main droite (basse)	COHÉSION main droite (haute)	DISPERSION main gauche (haute)	LE MOI main gauche (basse)
1. Keshava, le chevelu	Lotus	Conque	Disque	Massue
2. Nârâya*n*a, Refuge universel	Conque	Lotus	Massue	Disque
3. Mâdhava, Maître du Savoir	Massue	Disque	Conque	Lotus
4. Govinda, Sauveur de la Terre	Disque	Massue	Lotus	Conque
5. Vi*shn*u, l'Immanent	Massue	Lotus	Conque	Disque
6. Madhusûdana, Destructeur de Madhu	Disque	Conque	Lotus	Massue
7. Trivikrama, conquérant des trois mondes	Lotus	Massue	Disque	Conque
8. Vâmana, le nain (Digne d'éloges)	Conque	Disque	Massue	Lotus
9. Shrî-dhara, Porteur de la Fortune	Lotus	Disque	Massue	Conque
10. H*r*i*sh*ikesha, Maître des sens	Massue	Disque	Lotus	Conque
11. Padma-nâbha, dont le nombril est le lotus du monde	Conque	Lotus	Disque	Massue
12. Dâmodara, contrôlé	Lotus	Conque	Massue	Disque
13. Sankarsha*n*a, celui qui résorbe	Massue	Conque	Lotus	Disque
14. Vâsudeva, Résident au-dedans	Massue	Conque	Disque	Lotus
15. Pradyumna, le plus riche	Disque	Conque	Massue	Lotus
16. Aniruddha, sans-adversaire	Disque	Massue	Conque	Lotus
17. Puru*sh*ottama, meilleur des hommes	Disque	Lotus	Conque	Massue
18. Adhok*sh*aja, sphère universelle	Lotus	Massue	Conque	Disque
19. N*r*isimha, Homme-lion	Disque	Lotus	Massue	Conque
20. Acyuta, Infaillible	Massue	Lotus	Disque	Conque
21. *J*anârdana, Terreur des hommes	Lotus	Disque	Conque	Massue
22. Upendra, frère d'Indra	Conque	Massue	Disque	Lotus
23. Hari, celui qui efface	Conque	Disque	Lotus	Massue
24. K*r*i*sh*n*a, Attirant	Conque	Massue	Lotus	Disque

Les attributs sont toujours mentionnés partant de la main droite en bas, en montant autour de l'image.

La conque

La conque est le symbole de l'origine de l'existence. Elle a la forme d'une spirale partant d'un point et se développant en des anneaux qui s'élargissent progressivement. Elle provient de l'élément eau, le premier élément compact. On l'associe donc avec l'Océan primordial. Lorsqu'on souffle dans la conque elle produit un son qui est pris comme l'image du son primordial, point de départ de la Création.

La conque est le symbole de la pure-notion-d'existence-individuelle (sattvika ahamkâra) de laquelle sont issus les cinq principes-des-éléments.

« Il tient la conque « née-des-cinq » qui représente la partie cohésive de la notion-du-moi, origine des cinq éléments. »

Le disque

« Le disque [ou roue] de Vish*n*u est appelé Bel-à-voir [Sudarshana]. Il a six rayons et est l'équivalent symbolique d'un lotus à six pétales. » (*Nrisimha Pûrva Tâpinî Upanishad*, 5.) « Le disque représente le mental » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 68), le pouvoir sans limites qui invente et détruit les sphères et les formes de l'Univers dont la nature est la rotation. Selon l'*Ahirbudhnya Samhitâ*, Bel-à-voir représente la volonté de se multiplier.

« Les six rayons sont les six saisons du cycle de l'année. Au centre est le moyeu dans lequel sont fixés les rayons. [Dans ce centre est inscrite la syllabe-magique *hrîm* qui représente l'immobilité du centre, l'immuabilité du continu causal.] Le cercle autour de la roue est Mâyâ, le divin

pouvoir d'illusion. » (*Nrisimha-Pûrva-Tâpinî Upanishad*, 5.)

Le mental-universel correspond, dans le microcosme, à la notion active-d'existence-individuelle (rajas ahamkâra) associée au principe igné. « La puissance prodigieuse du mental peut détruire tous les aspects de l'ignorance. C'est pourquoi le disque est l'arme terrible qui tranche les têtes des démons, des erreurs. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, Siddhânta, vol. V.)

Le lotus

Le lotus est l'image de l'Univers, la fleur qui s'épanouit, glorieuse, au sein de l'Océan informel et infini des causes.

« L'Univers apparaît dans mon esprit sortant de l'Océan causal. Les régents des huit directions de l'espace sont ses pétales épanouis. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 5.)

« Ce lotus immaculé qui s'élève des profondeurs des eaux mais reste éloigné du rivage est associé à la notion de pureté et à la tendance cohésive (sattva) de laquelle proviennent la Loi-de-perfection (dharma) et la Connaissance (jñâna). Il est pris parfois aussi comme l'emblème des six pouvoirs merveilleux (bhaga) qui caractérisent la divinité (bhâgavân).

« Représentant le déploiement de la Création, le lotus est l'équivalent symbolique de l'œuf-du-non-savoir, germe d'univers innombrables. » (Karapâtri, *Shrî Vishnu tattva*, Siddhânta, vol. 5.)

L'arc

L'arc symbolise l'aspect destructeur de la notion-d'existence-individuelle, associée à la tendance-désintégrante (tâmas-ahamkâra) qui est l'origine des sens (*Vishnu*

Purâna, 1, 22, 70). C'est l'instrument avec lequel nous lançons les sondes de l'intuition dans les sphères inconnues d'une création illusoire.

« Il possède l'arc appelé Shârnga qui représente la partie désintégrante du Moi, origine des perceptions sensorielles. »

« L'arc correspond au pouvoir d'illusion divin. » (*Krishna Upanishad*, 23.)

Les flèches et le carquois

« Les nombreuses flèches de Vish*n*u sont les pouvoirs des sens, à travers lesquels s'établit le champ d'activité de l'intellect. » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 73).

Le carquois est la réserve du pouvoir d'agir.

La massue

« La massue est la puissance-de-connaître » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 69) qui éblouit et enivre le mental. C'est pourquoi on l'appelle l'intoxicant-de-l'esprit (Kaumodaki).

Le pouvoir-de-connaître est l'essence même de la vie (prâ*n*a tattva). C'est de lui que sont dérivés tous les pouvoirs physiques et mentaux. Seul il peut conquérir le temps et devenir lui-même la puissance du temps. La massue s'identifie donc à la déesse Kâli qui est la puissance du temps.

« La massue est Kâli, la puissance du temps qui détruit tout ce qui l'oppose. » (*Krishna Upanishad*, 23.)

Le joyau, Trésor-de-l'Océan

Sur la poitrine de Vish*n*u scintille un joyau éblouissant appelé Trésor-de-l'Océan (Kausthubha), « né des eaux qui entourent la terre ».

« Ce joyau représente la Conscience qui se manifeste

dans tout ce qui brille : le soleil, la lune, le feu, la parole. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 54.) La conscience universelle qui est « l'âme du monde, sans défaut, subtile et pure, est le joyau » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 68) fait de la somme des consciences vivantes de tous les êtres. Toutes les joies de la création lui appartiennent.

Les consciences individuelles semblent au mystique s'accrocher à la poitrine du bien-aimé. Dans le mythe de Krishna, « alors que les fleurs, les perles et les pierres précieuses [qui sont les dieux, les saints et les sages] restent suspendues au cou de celui qui efface les peines, comment les vachères dévorées par l'amour pourraient-elles jamais le quitter ».

La mèche de poils, « Cher-à-la-fortune »

Sur le sein gauche de Vishnu se trouve une boucle de poils dorés appelée Cher-à-la-fortune (Shrî-vatsa). Cette mèche représente la source du monde naturel, la Nature fondamentale (Pradhâna) (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 69). Le joyau est la conscience qui jouit du monde, la mèche représente tout ce dont jouit la conscience, tous les êtres et les formes du monde perceptible.

« La mèche bouclée Cher-à-la-fortune est ma propre forme. Ceux qui connaissent l'essence des choses la décrivent comme un grand signe de bonheur. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 53.)

La guirlande-de-la-forêt (vana-mâlâ)

Selon la théorie du yoga, le centre de perception transcendante, le centre-très-pur (vishuddha-cakra) se trouve situé dans la gorge. C'est là que peut être réalisée l'expérience du Principe non-qualifié. La guirlande qui entoure la gorge de Vishnu est le développement de la manifes-

tation enveloppant l'Immensité non-qualifiée. « Appelée le collier-de-victoire (Vaijayanti), la guirlande de Vi*sh*nu, faite de fleurs odorantes et de cinq rangs de pierres précieuses (qui représentent les cinq sphères des sens), est la guirlande des éléments (bhûta-mâlâ) » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 72), aussi appelée « guirlande-de-la-forêt (vana-mâlâ) ». Elle est considérée comme l'image même de Mâyâ, le Pouvoir d'illusion de l'Immanent.

« La gorge est le Non-qualifié. La guirlande qui l'entoure est l'énergie primordiale increéée. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 59.)

Les boucles d'oreilles

En forme de monstres-marins (makara-s), les boucles d'oreilles de Vi*sh*nu représentent les deux méthodes de connaître : la connaissance intellectuelle (sânkhya) et la perception intuitive (yoga).

Les bracelets

« Les bracelets que l'on dit faits de substance divine sont les trois buts de la vie en ce monde : la perfection de son être, le succès et le plaisir. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*, 57.)

La couronne

« La couronne est la réalité inconnaissable. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upanishad*).

Le voile jaune (Pitâmbara)

Vi*sh*nu et surtout ses incarnations portent toujours un voile jaune léger autour des hanches. Ce voile représente les Veda-s. « Le corps sombre brille à travers ce mince

voile d'or justement comme la réalité divine brille à travers les paroles sacrées du Veda. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, p. 144.)

Le cordon sacré

Le cordon sacré que l'on voit sur la poitrine de Vi*shn*u est fait de trois fils qui représentent les trois lettres de la syllabe sacrée AUM ou les trois tendances fondamentales de la nature.

Le char

« Le char de Vi*shn*u représente le mental et son pouvoir d'action. C'est en partant du mental que se développent les cinq sphères de perception objet des cinq sens. L'être divin, chevauchant le mental dans lequel réside le pouvoir d'action, place les flèches des sens sur l'arc du Temps et les dirige vers leurs objets. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, p. 146.)

« Ce char se meut à volonté, rapide comme la pensée. » (*Mahâbhârata*, 13.)

La couleur sombre

Vi*shn*u est toujours de couleur noire ou bleu sombre. Le sombre est la couleur de l'éther, la substance informelle de l'univers spatial. Cette couleur est donc celle de l'Immanent.

Le noir est la couleur de la tendance désintégrante, de *tamas*, représentée par Shiva, tandis que la couleur symbolique de la cohésion, de *sattva*, représentée par Vi*shn*u est le blanc. Pourquoi sur ses images Shiva est-il blanc et Vi*shn*u est-il noir? La réponse est que « les deux tendances sont interdépendantes et sont l'âme l'une de l'autre, chaque degré de la manifestation étant inversé

par rapport au degré précédent, toute manifestation extérieure de Vi*sh*nu dont la nature est la pure tendance cohésive d'un blanc sans tache doit être noire, et toute manifestation de Shiva qui est l'obscurité sans fond doit paraître blanche. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, p. 142-163.)

Bien que Vi*sh*nu soit noir, ses incarnations apparaissent de différentes couleurs, selon les âges du monde et les qualités prédominantes dans chaque âge. « Dans le premier âge [l'âge d'or où prédomine la tendance cohésive] Vi*sh*nu apparaît blanc. Dans le second âge il est rouge [comme la tendance orbitante]. Dans le troisième âge il est jaune [mélange de *rajas* et *tamas*]. Dans le quatrième âge [l'âge sombre] il est noir. » (*Brahma Purâna*.) Ces couleurs se rapportent aussi à son incarnation dans les quatre races humaines. « Blanc, puis rouge, puis jaune, il est maintenant noir. » (*Bhâgavata Purâna*, 10, 8, 13.)

Les attributs et les serviteurs de Vi*sh*nu sont de couleurs diverses.

« La couleur de l'oiseau verbe-ailé (Garu*d*a) est celle du lotus blanc. La massue est noire. La déesse Terre est comme la fleur de l'acacia. La Fortune (Lak*sh*mi) est dorée. La conque est couleur de pleine lune. Le joyau est couleur d'aurore. Le disque est comme le soleil. La mèche de poils est semblable au jasmin. La guirlande est de cinq couleurs. Le serpent est couleur de nuage. Les flèches sont brillantes comme l'éclair ainsi que les autres attributs non mentionnés ici. » (*Garuda Purâna*, 1, 11.)

Le chasse-mouches

Le chasse-mouches de Vi*sh*nu est la Loi-de-perfection (Dharma) qui est le souffle qui s'élève au moment de la manifestation (*Krishna Upanishad*, 20).

L'éventail

L'éventail de Vi*sh*n*u* est le sacrifice rituel. C'est l'éventail qui sert à attiser le feu.

Le fanion

« La gloire du Soleil et de la Lune est son fanion. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upani*sh*ad*, 53.)

Le parasol

« Le parasol, symbole de la royauté de Vi*sh*n*u*, représente le paradis de Vi*sh*n*u*, le monde-sans-obstacle (Vaiku*nth*a), le lieu où la crainte n'existe plus. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, p. 146.) « Ne pas être obstrué (viku*nth*a) consiste à ne rencontrer nul obstacle (ku*nth*a) à son mouvement. Le lieu où l'obstruction n'existe pas est le monde-sans-obstacles, Vaiku*nth*a. »

« Le Meru [l'axe du monde] est la hampe du parasol : image du monde céleste. » (*Gopâla-Uttara-Tâpinî Upani*sh*ad*, 53.)

L'épée et le fourreau

« L'épée sans défaut [Nandaka (source de joie)] que l'Infaillible tient dans sa main est la pure connaissance (jñâna) faite de savoir (vidyâ). » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 4.) Cette connaissance de l'immensité est associée à l'éther causal et à Shiva qui est la connaissance personnifiée. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, p. 145.)

L'épée flamboyante de la connaissance est l'arme puissante qui détruit l'ignorance. « Le Grand-dieu (Maheshvara) [personnification de la connaissance] prend la forme d'une épée brûlante. » (*Krishna Upani*sh*ad*, 20.)

« Le fourreau qui masque l'épée de la connaissance

est le non-savoir (A-vidyâ). » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 74.) « Il représente l'obscurité qui est aussi la forme du divin. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva*, p. 145.)

L'oiseau Verbe-ailé (Garuda)

Lorsque Vishnu s'éveille, il a pour monture un oiseau, moitié vautour, moitié homme, appelé Verbe-ailé (Garuda). Son nom védique *Garutmat* est mentionné également dans le *Mahâbhârata* (1, 33, 24; 5, 112-1; etc.).

Le mot garuda vient de la racine *grî* qui signifie parole. (*Unadi-Sutra-s*, « Gira udac », 4, 155.)

Garuda représente les paroles hermétiques du Veda, les mots magiques sur les ailes desquels l'homme peut être transporté d'un monde dans un autre avec une force égale à celle de l'éclair, à une vitesse pareille à celle de la lumière. « Le triple Veda, que l'on dit être un oiseau, porte Vishnu, le dieu du Sacrifice. » « Le son du *Sâma Veda* est son corps. Il est la monture du Souverain-suprême. » (*Matsya Purâna*.)

Vishnu, qui personnifie le sacrifice, a pour monture les mètres (*Rik*), les notes (Sâma) et la signification (Yajuh) qui sont les instruments du rituel. Les différentes branches du texte védique sont les différentes parties du corps du Verbe-ailé.

« La triple parole magique est ta tête. Les hymnes du *Sâma Veda* sont tes yeux. Ton cœur est fait des autres hymnes. Les hymnes de Vâmadeva forment ton corps. Le *Brihad* et le *Rathântara* sont tes ailes. Les chants rituels sont ta queue. Les autres paroles sacrées sont tes membres et ton derrière. Les vers du *Yajur Veda* sont tes talons. Ceux de l'*Atharva* tes autres parties. Tes ailes sont puissantes, Garutman! T'élançant vers le paradis tu perces le ciel. » (*Garuda Upanishad*, 11.)

Verbe-ailé est invincible. « Cet oiseau à l'aile superbe

est le courage même transformé en oiseau. » (*Shatapatha Brâhmana*, 6, 7, 26.)

Dans la tradition des Purâna-s, Garuda est un fils de Vision (Kashyapa) et de Celle-devant-qui-le-savoir-s'incline (Vinatâ) qui est une des filles d'Art-rituel (Daksha) (*Mahâbhârata*, 1, 32). Le frère de Verbe-ailé, Aruna (le Rouge) est le conducteur du char du Soleil.

Celle-devant-qui-le-savoir-s'incline se disputa avec l'autre épouse de Vision, Coupe-d'immortalité (Kadru) [1] qui est la mère des serpents représentant les cycles du temps. C'est de sa mère que Garuda hérita son horreur des serpents. Avec l'aide d'Indra, il devint plus tard leur maître. (*Mahâbhârata*, 1, 20, 35.)

L'épouse de Garuda est le Progrès (Unnati) appelée aussi Reine-du-savoir (Vinâyakâ). D'après le *Mahâbhârata* (5, 10, 2-8), Garuda eut d'elle six fils appelés Beau-visage (Sumukha), Beau-nom (Su-nâma), Bel-œil (Su-netra), Belle-vigueur (Su-varcas), Bel-éclat (Su-ruk), Belle-force (Su-bala). C'est d'eux que descendent tous les oiseaux mangeurs de serpents — les possesseurs du vrai savoir sur qui les cycles du temps n'ont pas de prise. Ils vénèrent Vishnu comme leur protecteur.

Garuda vit dans le Sud du pays Nishâda près d'une rivière qui produit de l'or, dans la terre de l'Or (Hiranmaya) (*Mahâbhârata*, 6, 8, 5-6). Il est décrit comme un oiseau immensément grand et fort, égal par sa splendeur au Dieu du feu. « Il est si brillant que lors de sa naissance les dieux l'adorèrent le prenant pour Agni. Il est viril et lascif et prend à volonté la forme qu'il désire. Il va où il veut. Il est terrifiant comme le tisonnier rougi du sacrifice. Ses yeux sont rouges et luisants comme l'éclair. Il brille comme le feu qui détruira le monde à la fin des temps. » (*Mahâbhârata*, 1, 23, 6-9.) « Cet oiseau est capa-

1. Voir le Rig *Veda*, 8, 45, 26 pour Kadru envisagée comme la coupe de Soma.

ble d'arrêter par le vent de ses ailes, la rotation des trois mondes. » (*Mahâbhârata*, 5, 105, 2.) « Sa vitesse est telle qu'il semble tirer après lui la terre avec ses montagnes, ses mers et ses forêts. » (*Mahâbhârata*, 5, 112, 6 et 1, 28, 19.) Il est énorme et agressif. Sa couleur est celle de l'or fondu. Il a la tête d'un aigle, un bec rouge et des ailes emplumées, un large ventre et deux bras pareils à ceux d'un homme. » (*Parameshvara Samhitâ*, 6, 269, 276-277.)

Un jour Garu*d*a vola l'ambroisie aux dieux pour pouvoir acheter la liberté de sa mère que la mère des serpents, Coupe-d'immortalité, gardait emprisonnée. Indra qui découvrit le vol s'aperçut que la foudre ne pouvait blesser Garu*d*a et que sa force était trop grande pour qu'on puisse le combattre. Indra ne put récupérer l'ambroisie qu'en trompant Garu*d*a par des manifestations d'amitié. » (*Mahâbhârata*, 1, 32. 34.)

Garu*d*a a des noms multiples. Il est Bien-ailé (supar*n*a) [1], Roi-des-oiseaux, le Grand-chef ou Roi-du-savoir (Vinâyaka), Dieu-des-oiseaux (Khageshvara), Chef-des-oiseaux (Pakshi râ*t*), Dieu-du-ciel (gaganeshvara), Fils de l'Art-rituel (Dâk*sh*ya), Fils de Vision (Kâshyapa), Fils-du-mouvement (Târkshya) [2]. Il réside dans l'arbre Shalmali, il a le visage blanc, les ailes rouges. Il est rouge et blanc (Shveta-rohita), son corps est doré (Suvar*n*a-kâya). Ennemi des serpents (Sarpârati), il détruit les serpents (Nâgântaka ou Pannaga-nâshana). Il est rapide (Tarashvin), Comme le mercure (Rasâya*n*a), il va où il lui plaît (Kâma-carin), vit autant qu'il lui plaît (Kâmâyus), mange longtemps (Cirâd), porte Vi*sh*nu (Vi*sh*nu ratha), vole l'ambroisie (Am*r*itahara*n*a ou Sudhâ-hara), vainc Indra (Surendra-jit), maîtrise la foudre (vajra-jit), etc.

1. *Suparno vai Garutmân*. (*Vâjaneseya Samhitâ*, 17, 52; *Taittirîya Samhitâ*, 4, 1-10; *Mahâbhârata* 1, 34, 25.)
2. *Rig Veda*, 1, 89, 6 et *Vâjanaseya Samhitâ*, 25, 19.

Le serpent Vestige (Sheṣha Nâga)

Quand il dort, c'est-à-dire quand il résorbe le monde, Vishṇu repose sur un gigantesque serpent appelé Sans-fin (Ananta) ou Vestige (Sheṣha). (*Bhâgavata*, 3, 8, 10-11.) « L'Univers entier devient alors un immense océan. Le dieu souverain, ayant dévoré tous les êtres, dort sur les anneaux du serpent. » (*Vishnu Purâna*, 1, 2, 64-65.) Ce serpent représente la nature non-évoluée, la totalité des stades premiers de la conscience, l'éternité des révolutions sans fin du temps. Parfois on montre le serpent, sa tête soutenant la terre et portant en collier le monde avec ses dieux, ses hommes, et ses démons. (*Vishnu Purâna*, 2, 5, 27.)

Lorsque la création est résorbée, elle ne peut pas cesser complètement d'exister. Pour que l'Univers puisse apparaître à nouveau, il faut que subsiste sous une forme subtile le germe de tout ce qui a été et sera. C'est ce vestige des univers détruits qui est personnifié par le serpent flottant sur l'océan sans limites des causes et formant la couche sur laquelle Vishṇu endormi repose.

Sheṣha est le roi des serpents, des toujours-mouvants, qui représentent les cycles du temps. Il règne sur le monde infernal ou Pâtâla. « Sous la terre réside ce serpent sans fin, féroce, régnant sur le royaume des reptiles. » (*Mahâbhârata*, 1, 36.) « Lorsque le Sans-fin (Ananta), ses yeux lourds d'intoxication, bâille, la terre avec ses océans et ses forêts se met à trembler. » (*Vishnu Purâna*, 2, 5, 23.) « A la fin de chaque période cosmique, le serpent vomit le feu brûlant de la destruction qui dévore toute la création. » (*Vishnu Purâna*, 2, 5, 19.) Il fut utilisé par les dieux comme une corde qu'ils enroulèrent autour d'une montagne pour baratter la mer. « Vêtu de bleu sombre, ivre d'orgueil, il porte un collier blanc. Dans une main il tient une charrue et dans l'autre, un pilon. » (*Vishnu Purâna*, 2, 5, 17-18.)

Dans les Purâṇa-s, Sheṣha est le fils de Vision (Kashyapa)

et de Coupe-d'immortalité (Kadru). Il est donc le demi-frère de Verbe-ailé. Son épouse est Début-de-l'éternité (Ananta-shîr*sh*â). Le capuchon du serpent est le continent-joyau (Ma*n*i-dvîpa). Sa demeure est la Salle-des-joyaux (Ma*n*i-ma*nd*apa).

Les compagnons de Vi*shn*u.

Le chef des compagnons de Vi*shn*u est le Conquérant-universel (Vishvaksena) qui représente les Écritures-de-la-connaissance-terrestre, (les Agama-s), par lesquelles est définie la technique du culte.

L'image du Conquérant-universel est à côté de celle de Vi*shn*u. « Il porte les fleurs tombées de l'autel. Il a quatre bras, tient une conque, un disque, une massue. Il a des cheveux longs en broussaille et une barbe. Il est rouge et fauve et se tient debout sur un lotus blanc. » (*Kâlikâ Purâna*, chap. 12.)

Les autres compagnons de Vi*shn*u sont les huit pouvoirs surhumains (Vibhûti-s) dont les yogi-s ont l'expérience.

III

LES AVATARA-S OU INCARNATIONS DE VISHNU

Les Avatâra-s

L'IMMANENT, cause ultime du monde, nature de toutes choses, est partout présent, pénétrant tout, sans limites. Ses qualités, ses actions, les manifestations de son pouvoir sont infinies. Ayant manifesté le monde, il le pénètre à nouveau. Il est son guide et son souverain. « L'ayant façonné, il y entra. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 6.)

A tous les moments cruciaux de l'histoire du monde, Vishnu se manifeste sous la forme d'une individualité personnifiée qui guide l'évolution et la destinée des divers ordres de la Création, des diverses espèces, des diverses formes de la vie. C'est pourquoi « l'histoire de ses descentes, de ses incarnations, de ses manifestations est sans fin ». Il serait impossible d'énumérer toutes les descentes de l'Immanent sans limites dans le monde des formes.

« Le Feu, le Soleil, le Vent, le Créateur, l'Immanent, le Destructeur, l'Intellect-cosmique, le Principe-de-l'existence, le Principe-de-l'individualité, les cinq Principes des éléments, l'Être vivant, tous sont des personnifications de la Divinité, manifestée à travers son Pouvoir d'illusion. » (Yogatrayânanda, *Shrî-Râmâvatâra kathâ*, p. 116.)

« De même que d'un lac inépuisable s'écoulent, de tous côtés, des rivières, de même jaillissent des incarnations innombrables de celui qui efface la douleur, qui est la somme de toutes réalités. Les voyants, les prophètes qui révèlent la loi, les dieux, les races humaines, les progéniteurs, font tous partie de lui. » (*Bhâgavata Purâna*, 1, 3, 26-27.)

Lorsque, pour un groupe d'hommes, ou même pour un seul individu, les formes de la connaissance essentielles pour l'accomplissement de sa destinée viennent à faire défaut, sont hors d'atteinte, et que la vie humaine est ainsi privée de sa raison d'être, Vi*shn*u est contraint de rendre cette connaissance accessible à nouveau et une nouvelle révélation a lieu. Il y a par conséquent une nouvelle descente divine dans chaque cycle des temps qui adapte la révélation aux conditions d'un nouveau monde.

« Dans le but de protéger la terre, les prêtres, les dieux, les saints et les Écritures et permettre à chacun la réalisation de la perfection intérieure et extérieure de son être, le Seigneur descend dans un corps vivant. » (*Bhâgavata Purâna*, 8, 24, 5.)

L'histoire de la présente création est rythmée par dix incarnations cycliques, les *yuga-avatâra*-s. « Les dix sont le Poisson, la Tortue, le Sanglier, l'Homme-lion, le Nain, Râma-à-la-hache, et l'autre Râma, K*rishn*a, Buddha et Kalki. » (*Matsya Purâna*, 285, 67.) Kalki est encore à venir.

Parmi ces incarnations, K*rishn*a seul est considéré comme une incarnation totale de Vi*shn*u (pûr*n*âvatâra) par les sectes vi*shn*uites. Les autres sont l'incarnation d'un aspect seulement de l'Être divin. Il existe d'autres incarnations partielles, chargées de maintenir, de compléter et d'interpréter la révélation, qui prennent la forme de voyants, de sages, de prophètes, qui incarnent certaines vertus et les pratiquent à un degré héroïque.

Le *Varaha Purâna* (15, 9-18) mentionne dix avatâra-s, le *Bhâgavata Purâna* vingt-deux; l'*Ahirbudhnya Samhitâ* (5, 50-57) trente-neuf. Les vingt-deux incarnations du *Bhâgavata Purâna* sont : 1° L'Éternel-adolescent (Kumâra ou Sanat-kumâra). 2° Le Sanglier (Varâha). 3° Le Sage-musicien (Nârada). 4° Les saints Savoir (Nara) et Demeure-du-savoir (Nârâya*n*a). 5° Le Philosophe, le Roux (Kapila). 6° Le Magicien (Dattatreya). 7° Le Sacrifice (Yajña). 8° Le Taureau ou Roi-sage (*Rish*abha). 9° Le Premier-roi ou l'Agriculteur (P*r*ithu). 10° Le Poisson (Matsya). 11° La Tortue (Kûrma). 12° Le Médecin (Dhanvantari). 13° L'Enchanteresse (Mohini). 14° L'Homme-lion (Nara-simha). 15° Le Nain (Vâmana). 16° Râma-à-la-hache, destructeur des guerriers (Parashu-râma). 17° L'Écrivain-des-Veda-s (Veda-vyâsa). 18° Le Charmant, incarnation des vertus morales (Râma). 19° Râma-le-fort (Bala-Râma), incarnation des vertus royales. 20° L'Attirant ou le Sombre (K*rishn*a), incarnation de l'amour. 21° L'Illuminé (Buddha), incarnation de l'erreur. 22° L'Accomplissement (Kalki), l'incarnation de la fin des temps.

L'incarnation du Sanglier, de la Tortue et du Poisson sont parfois, dans les plus anciens textes, représentées comme des manifestations du Progéniteur (Prajâpati) ou de l'Être-immense (Brahmâ). Les trois pas de Vi*shn*u sont liés au mythe de l'incarnation du nain mais ils ont aussi un aspect cosmologique et astronomique. Dans le *Mahâbhârata*, Vi*shn*u est le dieu le plus en vue et quelques-unes de ses incarnations sont mentionnées, mais c'est seulement dans les Purâ*n*a-s qu'elles sont décrites en détail.

Les planètes

Dans l'ordre de la création, l'existence des planètes doit précéder celle des êtres vivant sur elles. Elles déterminent la structure de base des trois mondes, dans lesquels l'exis-

tence individuelle se développe. Elles sont les premiers stages du monde perceptible, proches encore du Cosmos dont elles sont issues, et apparaissent, du point de vue de l'homme, comme les formes mêmes du divin. Les planètes sont donc considérées comme des manifestations de Vi*sh*nu.

« Le Rémunérateur prenant la forme des planètes donne aux êtres vivants le fruit de leurs actions. Les planètes favorables se lèvent l'une après l'autre pour que puissent être établis les rites par lesquels la puissance des dieux est consolidée, et les puissances du mal affaiblies. Râma, le juste, est l'incarnation du Soleil; K*rishn*a, l'amant, est l'incarnation de la Lune; l'Homme-lion est [Mars] fils de la Terre; Buddha, l'Illuminé, est [Mercure] fils de la Lune; le Nain est le savant Précepteur [des dieux, Jupiter]; Râma-à-la-hache est Vénus, né du craquement du feu-sacrificiel [Bh*ri*gu]. La Tortue est [Saturne] le fils du Soleil. Le Sanglier est Râhu [qui cause les éclipses], le Poisson est Kétu [la comète]. Toutes les autres incarnations sont aussi nées des errants-de-l'espace. Les êtres dans lesquels l'élément spirituel est prédominant sont les errants célestes, les planètes, tandis que les êtres en qui la vie prédomine sont les êtres vivants. » (*Brihat Pârâshara Horâ*, 1, 26, 31.)

« Les planètes possèdent une conscience, ont un pouvoir d'agir. Elles ont des esprits qui les guident et auxquels elles obéissent. Elles donnent aux êtres vivants le fruit de leurs actions bonnes ou mauvaises. » (Karapâtrî, *Shrî Vishnu tattva.*)

Les descentes du Premier Age

Les incarnations du Premier Age du monde, l'âge de vérité (Satya yuga) sont le Poisson, la Tortue, le Sanglier et l'Homme-lion.

La descente du poisson (Matsya-avatâra)

L'histoire du poisson est celle du déluge duquel le poisson sauva le |septième législateur (Manu), Vœu-de-vérité (Satyavrata), fondateur de l'humanité présente.

Manu trouva, dans l'eau qui lui était apportée pour ses ablutions, un tout petit poisson qui se glissa dans sa main et lui demanda sa protection. Le poisson dit : « Je te sauverai d'un déluge qui balayera toutes les créatures de la terre. » Ce poisson grandit et dut être mis dans des récipients de plus en plus grands jusqu'à ce que rien d'autre que l'Océan ne soit assez vaste pour le contenir. C'est alors que Manu le reconnut pour une incarnation de Vi*sh*nu. Le dieu informa Manu du déluge imminent et lui ordonna de s'y préparer. Il lui fit bâtir un navire et quand les pluies arrivèrent, lui ordonna de s'embarquer avec les sages, les plantes et les animaux. Le poisson, qui était de dimensions prodigieuses, nagea vers Manu qui attacha le navire à sa corne, utilisant comme corde le serpent Vestige. Lorsque les eaux baissèrent, le serpent le mena en lieu sûr. Le *Bhâgavata Purâna* (8, 24) nous conte que le poisson combattit sous les eaux le démon Hayagrîva qui avait volé les Veda-s à Brahmâ endormi. Il remit les Veda-s à Vœu-de-vérité, et lui enseigna les principes qui doivent guider l'humanité pendant le cycle présent, ainsi que « la vraie doctrine du Soi et de l'Immensité ».

L'histoire du poisson est racontée dans les Purâ*n*a-s, particulièrement le *Matsya Purâna* (chap. 7), le *Bhâgavata Purâna* (8, 24), l'*Agni Purâna* (chap. 2,) le *Varâha Purâna* (chap. 9), etc. Certains traits de cette histoire semblent être une appropriation par Vi*sh*nu d'une ancienne légende peut-être d'origine babylonienne. (Louis Renou.)

L'histoire varie légèrement d'un Purâ*n*a à l'autre. La première mention de l'incarnation du poisson se trouve dans le *Shatapatha Brâhmana* (1, 8, 1-6). La version du

Shatapatha est répétée dans le *Mahâbhârata*, (3, 190, 2-56) avec quelques variantes.

La descente de la tortue (Kûrma-avatâra)

« Vis*hn*u apparut à nouveau sous la forme d'une tortue pour récupérer les choses les plus précieuses perdues lors du déluge. Les dieux et les anti-dieux employant le grand serpent Vestige comme une corde, barattèrent l'océan de lait. La montagne-lente (Mandara) leur servit de manche. Ils ne purent arriver à leurs fins que lorsque Vis*hn*u, prenant la forme d'une tortue, descendit au fond de la mer pour servir de support à la montagne. » (*Bhâgavata Purâna*, 7, 8.)

Le barattement de la mer en fit sortir la liqueur d'immortalité (Am*r*ita) et le médecin des dieux (Dhanvantari) qui en portait la coupe. Puis apparurent la déesse de la fortune et la déesse du vin, l'élixir d'oblation (soma), les nymphes, le cheval divin, le joyau céleste, l'arbre du paradis, la vache d'abondance, l'éléphant royal, la conque, l'arc et le poisson. (*Mahâbhârata*, 1, 18, 48-53; *Bhâgavata Purâna*, 8, 8; *Râmâyana*, 1, 45.)

« C'est le Progéniteur qui ayant pris la forme d'une tortue engendra les êtres. Il œuvra (akarot) toute la création. C'est pourquoi le nom de Kûrma (œuvre) [lui est donné]. » (*Shatapatha Brâhmana*, 7, 5, 1-5.)

L'histoire de la tortue dont la première mention se trouve dans le *Shatapatha Brâhmana* est racontée dans le *Mahâbhârata* (1, 18), le *Râmâyana* (1, 45), les Purâna-s (*Agni Purâna*, chap. 3; *Kûrma Purâna*, chap. 259; *Vishnu Purâna*, 1-9; *Padma-Purâna*, 6, 259). Le *Mârkandeya Purâna* (58, 47) décrit le continent indien comme reposant en permanence sur le dos de cette tortue géante qui est Vis*hn*u.

La descente du sanglier (Varâha-avatâra)

Au commencement de l'âge du monde, connu sous le nom d'âge du sanglier, la Terre entière était submergée par la mer. Vishnu, prenant la forme d'un sanglier, plongea au fond de la mer. Il tua le démon Œil-d'or (Hiranyaksha) qui avait jeté la Terre au fond de l'Océan. « Il renfloua alors la Terre et la rétablit flottant sur l'Océan comme un grand navire. Ayant aplani la Terre, il l'orna de montagnes et la divisa en sept continents. C'est alors que Celui-qui-efface-la-douleur prit la forme à quatre visages de l'Être-immense (Brahmâ) et de la tendance orbitante pour créer la vie. » (*Vishnu Purâna*, 1, 4, 45-50.)

Ce mythe est mentionné dans la *Taittirîya Samhitâ* et le *Taittirîya Brâhmana* ainsi que dans le *Mahâbhârata* (2, 45; 3, 344, 1-29 et 12, 208), le *Vishnu Dharmottara* (1, 3, 1-12), le *Padma Purâna* (6, 264), le *Vâyu Purâna* (chap. 6), l'*Agni Purâna* (chap. 4), le *Brahmâ Purâna* (chap. 213), le *Linga-Purâna* (1re part., chap. 94), le *Kûrma Purâna* (1-6).

La *Taittirîya Samhitâ* (7, 1, 5) explique que le Progéniteur (Prajâpati) prit la forme d'un sanglier pour sortir la Terre de l'océan sans limites. « Cet [Univers] était au commencement liquide. Tout était eau. Sur ces eaux, le Progéniteur se mouvait sous la forme du vent. Il aperçut [la Terre]. Devenant un sanglier il la souleva. Devenant le Grand-architecte il la rabota. Elle s'étendit. C'est pourquoi la terre est appelée l'Étendue (Prithivî). »

Selon le *Taittirîya Brâhmana* (1, 1, 3, 6), « Le Progéniteur s'adonna à des mortifications se demandant : « Comment doit être fait l'Univers? » Il vit une feuille de lotus qui se dressait et pensa : « Ce lotus doit partir de quelque chose. » Prenant la forme d'un sanglier, il plongea et trouva la Terre. Il en prit une poignée et remontant à la surface l'étendit sur la feuille de lotus. Lorsqu'il l'étendit elle

devint (abhût) l'Étendue. Ainsi la Terre est appelée la Devenue (Bhûmi). »

Le *Taittirîya Aranyaka* (10, 1, 8) dit que la Terre « fut soulevée dans les bras d'un sanglier aux cent bras ». D'après le *Shatapatha Brâhmana* (14, 1, 2, 11), « Elle était large d'une brasse seulement. Un sanglier appelé Emûsha la souleva. »

La descente de l'Homme-lion (Nara-simha-avatâra)

Prahlâda, fils du puissant et démoniaque roi des génies Drapé-d'or (Hira*n*ya-Kashipu), était un pieux enfant, dévoué à Vi*shn*u. Son père essaya de décourager ses inclinations religieuses et lui infligea de cruels tourments. Trouvant son fils constamment perdu dans ses méditations, il décida de le mettre à mort. On essaya sur lui plusieurs formes de tortures mais sans succès. L'enfant semblait toujours miraculeusement protégé.

Drapé-d'or était lui-même invulnérable. Une promesse que Brahmâ lui avait accordée faisait qu'il ne pouvait être tué ni de jour, ni de nuit, ni par un homme, un dieu ou une bête, ni au-dedans, ni au-dehors de son palais. Vi*shn*u, pour sauver Prahlâda, apparut au crépuscule qui n'est ni le jour, ni la nuit, comme un homme à tête de lion qui n'est ni homme, ni bête, sortant d'une colonne, ni au-dedans, ni au-dehors du palais. Il déchira de ses griffes les entrailles du génie.

Le culte de l'Homme-lion est ancien. En lui le courage et la force sont vénérés comme des aspects divins. Son culte qui a pour fidèles les rois et les guerriers, a aussi une signification et des rites ésotériques.

« Pourquoi parle-t-on de l'Être divin comme d'un Homme-lion? Simplement parce que, de toutes les créatures, l'homme est le plus fort et le meilleur et que [parmi les animaux] le lion est le plus fort et le meilleur. C'est pour le bien du

monde que l'Impérissable, le Souverain-suprême, prit la forme d'un Homme-lion. On chante sa gloire sous le nom de l'Immanent (Vish*n*u) à cause de sa valeur [qui détruit l'ignorance]. Cet homme-bête effrayant est le plus noble des êtres qui se meuvent sur la terre. » (*Nri-simha Purva Tâpinî Upani*shad, 2-13.)

« On l'appelle fier car il a pris la forme de la plus fière des bêtes. On l'appelle vaillant car il est la personnification du courage. » (*Avyakta Upani*shad, 2, 3.)

La force et le courage sont les vertus inspirées par les vers du *Yajur veda*. L'Homme-lion est donc considéré comme personnifiant cet enseignement.

« Cet Homme-lion est le Yaju*h* même. » (*Avyakta Upa-ni*shad, 2, 3.)

L'histoire de l'homme-lion' est contée dans beaucoup d'anciens textes : le *Bhâgavata Purâna* (7e part., chap. 8-10), l'*Agni Purâna*, (chap. 4), le *Matsya Purâna* (chap. 161-163), le *Brahma Purâna* (chap. 189), le *Vishnu Purâna* (1re part., chap. 17-22), le *Padma Purâna* (6e part., chap. 265), le *Linga Purâna* (1re part., chap. 95-96), le *Mahâbhârata* (3, 273, 57-61), le *Harivamsha* (3, 42), le *Devî Bhâgavata* (6, 16). On retrouve cette histoire dans le *Taittirîya Aranyaka* (10, 1, 7) et les Upani*sh*ad-s.

Les descentes du Second Age

Les descentes ou incarnations du Second Age du monde, le *Tetra Yuga*, sont le Nain et les deux Râma-s.

La descente du Nain (Vâmana-avatâra)

Bali, le roi des anti-dieux, avait par son courage et sa vie ascétique, obtenu la souveraineté des trois mondes. Les dieux, privés de leurs résidences et du fumet des sacrifices, vinrent demander l'aide de Vish*n*u. Pour aider les dieux,

Vishnu prit naissance comme un nain de la caste sacerdotale, fils du sage Vision (Kashyapa) et de son épouse l'Étendue-primordiale (Aditi). Un jour, le nain apparut devant le vertueux Bali. Il lui demanda de lui donner le morceau de terre qu'il pourrait arpenter en trois enjambées. Une fois que ceci lui eut été accordé, le nain d'une enjambée couvrit le monde terrestre, d'une seconde enjambée les cieux, et comme il n'avait pas d'autre endroit où mettre le pied, il le posa sur la tête de Bali et l'enfonça dans le monde infernal. Bali, lié par sa promesse royale, dut reconnaître sa défaite; toutefois, en reconnaissance de ses vertus, Vishnu lui laissa le monde souterrain pour en faire son royaume.

D'après le Rig *Veda*, les deux premières enjambées sont visibles mais la troisième mène à la demeure des dieux « Au-delà du vol des oiseaux ». « Vishnu enjamba ce [monde]-ci » et « planta son pied en trois lieux ». (Rig *Veda*, 1, 2, 22.) « C'est lui qui, de trois enjambées victorieuses, traverse l'Univers. » (*Nri-simha Pûrva-tâpinî Upanishad*, 2, 13.)

Les commentateurs des Veda-s considèrent que Vishnu représente ici Agni sous ses trois formes du feu terrestre, de l'éclair et du soleil[1]. Aurnavâbha explique que les trois pas sont les positions du soleil, quand il se lève, atteint le zénith et se couche. L'histoire du nain est contée en son entier dans les Purâna-s et les poèmes épiques, en particulier le *Vâmana Purâna* (chap. 23-31 et 89-94), le *Bhâgavata Purâna* (8. chap. 17-22), l'*Agni Purâna* (chap. 5), le *Matsya Purâna* (chap. 161-167 et 244-248), le *Brahma Purâna* (chap. 73 et 213), le *Padma Purâna* (chap. 266-267), le Vishnu-*dharmottara* (1re part., chap. 121, 6-7), le *Devî-Bhâgavata Purâna* (4e part., chap. 16), le *Mahâbhârata* (2, 47, 1-30 et 3, 273, 62-71) et le *Râmâyana* (1, 29; 2, 21).

Il existe un parallèle iranien, les trois pas de Amesha Spenta.

1. Sâyana : *Commentaire du* Rig *Veda*, 2, 2, 24.

Râma-à-la-hache (Parashu-râma)

La sixième incarnation est Parashu-râma, Râma-à-la-hache, qui rétablit l'ordre social troublé par ce qui a été appelé la révolte des *Kshatriya-s*, c'est-à-dire la révolte de la caste princière, nobles, rois et soldats, pour arracher le pouvoir religieux à la caste sacerdotale des lettrés. Cette tendance représente un danger constant pour l'équilibre de la société humaine. Si la révolte des K*sh*atriya-s réussit, elle amorce les quatre tyrannies qui mènent la société humaine vers son déclin et qui sont la tyrannie sans contrôle des rois, puis la tyrannie sans contrôle des marchands, suivie de la tyrannie de la classe ouvrière, qui conduit elle-même à la tyrannie sans contrôle des prêtres. La révolte des K*sh*atriya-s ne devait réussir dans l'Inde qu'avec le Bouddha, le prince devenu chef religieux qui représente, d'après les hindous, la source de la décadence de l'Inde.

Parashu-râma combattit et vainquit l'aristocratie chevaleresque qui se croyait maîtresse du monde et il rétablit le principe d'une monarchie contrôlée par une classe sacerdotale de lettrés. Une autre interprétation de cette histoire est qu'elle représente la défaite finale par la théocratie aryenne des anciens royaumes non aryens et de leurs rois investis de fonctions sacerdotales. L'hostilité de Parashu-râma envers les K*sh*atriya-s indique en tout cas une lutte violente entre eux et les brâhmanes pour le pouvoir politique.

Le lieu des exploits de Parashu-râma serait la côte sud-ouest de l'Inde, bien que certains *Purâna-s* le placent un peu plus haut, près de la rivière Narmadâ. Les habitants non brahmanes du Malabar actuel se disent encore les descendants des K*sh*atriya-s vaincus par Parashu-râma et ils donnent encore leurs filles comme concubines aux brâhmanes.

D'après le mythe des Purâ*n*a-s, Râma-à-la-hache était

le cinquième fils du brâhmane Jamadagni qui fut trompé et tué par le roi Kârtavîrya et ses fils qui régnaient sur la région de la rivière Narmadâ. Râma, armé de sa hache, massacra à lui seul tous les mâles de sang royal. Vingt et une fois il vida le monde des castes guerrières et distribua la terre aux prêtres. « Ce seigneur vida la terre de Ks*h*atriya-s trois fois sept fois. Il emplit de leur sang les cinq lacs de Samanta. » (*Mahâbhârata*, 3, 118, 9.)

La classe princière actuelle serait issue des veuves des anciens guerriers fécondées par les brâhmanes. Toutefois, selon le *Mahâbhârata*, le sage Vision (Kashyapa) aurait remis sur le trône les fils des anciens rois que les sages avaient pu cacher pendant le massacre. « Après ses exploits, Râma-à-la-hache arracha de grands territoires à l'océan et laissant la garde de la terre au sage Vision, il se retira invaincu sur la montagne royale (Mahendra) » (*Mahâbhârata*, 3, 118, 13-14) pour y mener une vie d'ascète. C'est là que les cinq frères Pâ*nd*ava-s lui rendirent visite durant la guerre du *Mahâbhârata*.

Râma-à-la-hache descendait par son père du sage Bh*r*igu. Sa mère appartenait à la famille royale des Kushika-s (*Mahâbhârata*, 3, 116). Il assista au conseil tenu par les Kaurava-s pour préparer la guerre (*Mahâbhârata*, 5, 96). Il vivait à la même époque que l'autre Râma, Râma le charmant, que glorifie le *Râmâyana*, mais il était de beaucoup son aîné et il se montrait jaloux de l'incarnation plus jeune de Vis*h*nu. Parashu-râma était protégé par Shiva qui lui avait dans sa jeunesse enseigné le maniement des armes et lui avait donné la hache de laquelle il prend son surnom (*Mahâbhârata*, 8, 28). Il se mit en rage lorsque l'autre Râma brisa l'arc donné par Shiva (Râmâya*n*a, 1, 75-76) et le provoqua en un combat dans lequel le vieux Râma-à-la-hache fut vaincu et « privé de sa place dans le monde céleste ».

C'est Râma-à-la-hache qui enseigna à Kar*n*a l'usage des

armes (*Mahâbhârata*, 8, 36, 4-6) et qui combattit Bhishma dans une bataille dont les deux adversaires sortirent également meurtris (*Mahâbhârata*, 5, 178-185).

Selon le *Brahmânda Purâna* (3, 42), Râma-à-la-hache combattit le Maître-des-cohortes, Ganapati, fils de Shiva. Sa hache fut brisée dans le combat et dans sa colère il brisa l'une des dents de Ganapati.

Une œuvre tantrique : le *Parashurâma Kalpa Sûtra* est attribuée à Parashu-râma. Dans le pays de Malabar on compte encore les années d'après l'ère de Parashu-râma. Cette ère est appelée Kollam ându. C'est une ère solaire dans laquelle le commencement de l'année est en août.

Les principales sources de l'histoire de Râma-à-la-hache sont le *Vâyu-Purâna* (chap. 91-93), le *Bhâgavata Purâna* (9e part., chap. 15-16), l'*Agni Purâna* (chap. 6), le *Brahma Purâna* (chap. 10), le *Padma Purâna* (6e part., chap. 268), le *Matsya Purâna* (chap. 47), le *Dêvi Bhâgavata Purâna* (6e part., chap. 16). Râma-à-la-hache apparaît aussi dans le *Râmâyana* mais surtout comme un adversaire de l'autre Râma (*Râmâyana*, 1, 74-76).

L'histoire de Renuka

La mère de Râma-à-la-hache s'appelait Renuka. Elle était l'épouse du sage Jamadagni. Un jour, sur la berge d'un lac, elle aperçut le roi des musiciens célestes, Citraratha, essayant des variantes érotiques avec les nymphes. Elle ressentit le désir de se livrer un jour à de tels jeux. Ce désir suffit à détruire l'éclat de sa vertu. Jamadagni remarqua que son épouse avait perdu son éclat. Entrant en méditation il vit ce qui était advenu. Il donna l'ordre à ses fils aînés de mettre leur mère à mort, mais ils n'osèrent point. Râma-à-la-hache qui était le cinquième fils accepta, mais il émit le vœu que sa mère renaisse aussitôt, purifiée. Elle revint à la vie, pure et rayonnante, ayant oublié

tout ce qui s'était passé. (*Mahâbhârata*, 3, 117, 5-19.)

On donne en yoga, à cette histoire, un sens particulier. Renu ou Renuka veut dire semence. Les cinq fils sont les centres subtils du corps. Le plus petit est le centre d'Extrême-pureté (Vishuddha cakra) derrière le front. Râma-à-la-hache représente ce centre. Le mental, représenté par la forêt où jouent Citraratha et ses nymphes, est la Demeure-de-la-luxure. Une fois que le mental a déclenché la force du désir, le yogi ne peut plus rester maître de lui-même. Sa lumière intérieure est ternie jusqu'à ce qu'il ait réussi à conduire la force de sa semence jusqu'au cinquième centre[1].

Râma, le charmant, l'incarnation de la Perfection (Dharma)

Les deux incarnations suivantes qui occupent une place considérable dans l'histoire religieuse de l'Inde sont Râma, le charmant, incarnation du devoir, et Krishna, l'attirant, incarnation de l'amour.

Râma représente l'aspect solaire de Vishnu, donc la loi cosmique est pour l'homme le devoir qui consiste pour chacun à se conformer à la loi qui le régit, à réaliser la perfection de sa nature. C'est cette réalisation de soi-même qui est représentée par le terme *dharma*. L'histoire du Charmant (Râma) est contée dans les Purâna-s[2], le *Mahâbhârata*[3] et plusieurs autres ouvrages. La plus ancienne et la plus frappante des histoires du Charmant est le *Râmâyana*, écrit par le sage Valmîki et considéré par les Hindous comme la première œuvre épique jamais

1. V. S. Agravala, *Shiva Svarûpa*, Kalyâna, Shiva anka, p. 499.
2. Particulièrement *Padma Purâna*, 4e part., chap. 1 à 68 et 6e part., chap. 269-271; *Agni Purâna*, chap. 5 à 11; *Brahma Purâna*, chap. 213; *Devi Bhâgavata*, 3e part., chap. 28; *Kûrma Purâna*, 1re part., chap. 21; *Linga Purâna*, 2e part., chap. 5.
3. *Mahâbhârata*, 23, 50; 3-98; 3, 149-150; , 274-293; 7, 59; 12, 28.

écrite. Il existe d'autres *Râmâyana-s*, en sanskrit ou dans d'autres langues indiennes. Ils diffèrent parfois assez considérablement les uns des autres. Le plus important est un ancien *Râmâyana* en tamoul, le *Khamba Râmâyana*. L'*Adbhuta Râmâyana* en sanskrit est le plus philosophique et le célèbre *Râma carita Mânas* de Tulasi Dâsa en hindi est surtout une œuvre mystique.

Râma fut roi d'Ayodyhâ. Durant le Second Age du monde, il rétablit l'âge d'or de la justice et du bonheur.

L'expression *Râma râja* (règne de Râma) reste encore aujourd'hui synonyme de prospérité et de paix. Encore prince, Râma fut exilé dans la forêt. Il mena une expédition contre Ceylan pour sauver sa femme Sîtâ enlevée par le démon-roi Râvana [1]. Les Râmâyana-s ultérieurs expliquent que le meurtre de Râvana, un ange déchu, par la main divine qui lui rendait ainsi le ciel était le but principal de cette incarnation.

« Râma et son frère Lakshmana parcoururent la surface de la terre, apparemment pour retrouver Sîtâ. » (*Râma-Pûrva-Tâpinî Upanishad*, 4, 18-19.) « Leur but était réellement de délivrer l'un des compagnons célestes de Vishnu du destin terrible qui l'avait transformé en démon, à la suite d'une malédiction de Brahmâ, et de lui rendre sa nature originelle [2]. »

La dévotion à Râma est l'une des plus répandues dans toutes les classes de la société hindoue. Le demi-dieu à tête de singe Hanumân, serviteur et ami de Râma, a son temple dans tous les villages du Nord ainsi que dans les anciennes forteresses du Sud.

La signification symbolique du mythe de Râma n'exclut pas sa réalité historique. La divinité incarnée apparaît

1. Le personnage de Râma est très probablement l'origine du Prince Charmant des légendes occidentales qui passe par des épreuves difficiles pour retrouver sa bien-aimée.
2. Commentaire de Upanishad Brahmayogin.

nécessairement entourée de la hiérarchie cosmique. Ceci est mentionné dans plusieurs des textes qui expliquent le sens de la descente du Charmant.

Sîtâ (le Sillon), la compagne de Râma, est la Nature, la force première de création, l'incarnation du rayonnement divin. Elle est le paradis auquel mène la vie ascétique; elle est l'ensemble du monde animé et inanimé, « du savoir et du non-savoir ». (*Devi Upanishad*, 2.)

« Sîtâ est la mère, Râma le père du monde. Je salue celle qui est le monde visible et celui qui est le non-manifesté. Je salue celle qui est la contemplation et celui qui est l'objet contemplé. En leur apportant des offrandes, je m'incline devant ce qui évolue et ce qui n'évolue point, devant Sîtâ la semence, et Râma l'immuable. Sîtâ est la Fortune, la Millionnaire (Lak*sh*mi), tu es l'Immanent. Sîtâ est la belle Fille-de-la-montagne (Pârvatî), tu es le Seigneur-du-sommeil (Shiva). » (*Padma Purâna*, 6, 270, 29-31.)

Râma, mot-magique

Râma veut dire charmant. « Râma est ce qui sur terre charme ou brille. » (*Râma-Pûrva-Tâpinî Upani*shad, 1, 1.)

« Le mot-magique Râma, comme son sens l'indique, représente [l'Univers conscient et inconscient] depuis l'immensité causale jusqu'à [la matière inerte]. Il représente à la fois l'acte rituel, le rite et celui qui accomplit le rite. Il est un objet de méditation (man) et il protège (tra). C'est pourquoi on l'appelle un *mantra*, un mot magique qui peut exprimer à lui seul tout ce que les phrases ne peuvent exprimer. » (*Râma-Pûrva-Tâpinî Upani*shad, 1, 11-13.)

« De même que tout ce qui constitue la nature du grand banyan est contenu dans une graine minuscule, de même tout l'univers, mobile et inerte est contenu dans la semence-verbale *Râma.* » (*Râma-Pûrva-Tâpinî Upani*shad, 2, 2-3).

Le nom de Râma est ainsi considéré comme l'une des semences-verbales ou mots-sacrés à puissance magique dont la répétition constitue un important exercice d'union-spirituelle ou yoga. Le monosyllabe *Râm* est parfois représenté comme le son fondamental, le mot originel duquel tout langage est issu. « Tous les mots du langage sacré ou profane sont issus du nom sacré de Râma et se dissolvent en lui, âge après âge[1]. »

La *Târa-sâra Upanishad* explique le mythe de Râma comme la manifestation de la syllabe universelle AUM.

« De A sortit l'Être-immense, le Créateur qui devient Jâmbavat, roi des ours. De U sortit l'Immanent (Upendra) qui devint Sugrîva, roi des singes. De M jaillit Shiva qui devint le singe-héroïque Hanumân. La résonance nasale (bindu) devint le lanceur de disque, le Tueur-d'ennemis (Shatrughna), troisième frère de Râma, le son (nâda) de la syllabe sacrée devint le roi Bharata, aîné de ses frères. C'est ce même son qui est représenté par la conque. La durée métrique (kalâ) de la syllabe devint Lak*sh*ma*n*a, le puîné, gardien de la terre. La résonance (kalâtita) qui représente la déesse de la fortune (Lak*sh*mî), devint Sîtâ. L'au-delà [la répercussion magique de la syllabe] est le Soi-suprême, la personne cosmique qui est le Charmant Râma, lui-même. » (*Târa-sâra Upanishad*, 2, 2-5.)

« Cette Immensité-suprême dans les délices de laquelle se perd l'esprit des yogin-s qui n'ont d'autre désir que d'atteindre la joie perpétuelle, est le Charmant, Râma lui-même. » (Yogatrayânanda. *Shrî Râmâvatâra kathâ*, p. 54.)

L'image de Râma

« Râma est représenté avec la Nature, son épouse, à ses côtés. Il est de couleur sombre, vêtu d'un voile jaune.

1. *Lomasha Samhitâ* : Commentaire du *Padma Purâna*.

Ses cheveux sont fixés en un chignon. Il a deux bras, porte deux grands anneaux d'oreilles et un collier précieux. Il semble fier, tenant son arc et souriant. Il est toujours vainqueur. Les huit pouvoirs acquis par la pratique du yoga augmentent encore sa gloire.

« Sur son genou gauche est assise la cause de l'Univers, l'énergie primordiale appelée la Froide (Sîtâ). Elle a l'éclat pâle de l'or. Ses deux bras sont couverts de bijoux célestes. Elle tient dans sa main un lotus. Proche de Sîtâ, qui est la joie de la conscience, Râma paraît fort et beau. Derrière lui on aperçoit son frère Lakshmana qui est couleur d'or pâle. Il tient un arc et quelques flèches. Les trois forment un triangle. » (*Râma-Pûrva-Tâpinî Upanishad*, 4, 7-10.)

Krishna, l'attirant, l'incarnation de l'amour

La huitième descente marque la fin du Troisième Age du monde, le *Dvâpara-yuga*. Vishnu se manifeste alors sous la forme de *Krishna*, nom qui veut dire attirant ou sombre. Il est ici l'incarnation de l'amour du bonheur divin qui efface la douleur. « Le mot Krish veut dire attirer ou faire souffrir et représente l'âge des conflits (Kali yuga). Il suffit que le nom de Krishna traverse l'esprit de ceux qui l'adorent et ce nom aussitôt efface, dévore, disperse [tous les maux inhérents] à l'âge sombre[1]. »

« Il est celui qui détruit le mal, celui que l'on atteint à travers les Veda-s. Il est le protecteur des formules-magiques [symbolisées par les vaches], l'inspirateur de toutes les formes du savoir [représentées par les filles des bouviers]. » (*Gopâla-Pûrva-Tâpinî Upanishad*, 1-5.)

« Un jour Râma, ce Charmant, le clair de lune du monde, pénétra dans la forêt profonde pour protéger les sages ermites que venaient tourmenter les démons. Sa beauté

1. *Commentaire de la Kali-santarana Upanishad*, 2.

était telle que les sages eux-mêmes en furent troublés. Les oiseaux, les fauves et autres animaux, les insectes, les arbres, les lianes, tremblaient du désir de l'approcher, de le toucher. Même les fiers démons en le voyant étaient charmés. Tulsi Dâsa raconte qu'ils disaient :

« — Bien qu'il ait défiguré notre sœur, nous ne pourrions « le tuer car il n'a pas d'égal parmi les hommes. Ami! « Est-il quelqu'un avec un corps de chair qui puisse ne « pas être attiré par sa forme ».

« Il était naturel pour des femmes, que tous leurs instincts portent vers la beauté du mâle, d'être séduites par lui. Mais comment expliquer que des hommes et non point des hommes ordinaires, mais des sages austères qui vivent dans la forêt, ayant renoncé à tous les désirs, soient si profondément troublés qu'ils ne pouvaient masquer leur excitation et suppliaient qu'il leur fût permis de toucher le dieu[1] ? »

Râma dit aux sages : « Même si vous pouviez par le pouvoir du yoga, prendre la forme de femmes, je ne pourrais satisfaire votre désir durant cette incarnation dans laquelle, fidèle à mon vœu, je n'aurai qu'une épouse[2].

« Lorsque dans un autre âge du monde, je m'incarnerai en K*r*ish*n*a, vous naîtrez filles de bouviers et pourrez alors connaître avec moi l'amour. Remplis de joie, ils dirent : Lorsque tu seras ainsi incarné, des parties de toi-même apparaîtront aussi sous forme de bouviers. Puissions-nous alors être des femmes pour que nos corps adaptés l'un à l'autre puissent être unis.

Ayant entendu ces prières que lui faisaient Rudra et tous [les dieux et tous les sages] Râma dit : En vérité, je vous enlacerai alors, j'ai accepté votre requête. » (*Krishna Upanishad*, 1-2.)

1. Karapâtri : *Bhagavân, Krishna aur unke parivâra*, Siddhânta, vol. V, p. 134.
2. Upani*sh*ad Brahma-Yogin; Commentaire de la *Krishna Upanishad*, 1, 2.

Descendu sur la terre pour établir la religion de l'amour au début de l'âge des conflits, K*rishn*a naquit, le fils de Devakî, sœur du cruel roi Kamsa. Le sage Nârada avait prédit que Kamsa serait tué par son neveu. Le roi gardait donc Devakî en captivité et il fit tuer ses six premiers enfants. Le septième, Bala-râma, put échapper et le huitième, K*rishn*a, put être échangé en secret contre la fille d'un bouvier. K*rishn*a fut donc élevé parmi les bouviers. Il jouait de la flûte et il séduisit les filles du village. D'un grand courage, il combattit et mit à mort de nombreux monstres et démons. Lorsqu'il eut tué Kamsa il devint maître du royaume. K*rishn*a joua un rôle important dans la guerre du *Mahâbhârata*. Il était le cousin et l'allié des Pa*nd*ava-s.

Les écoles tardives du Vishnuisme considèrent K*rishn*a comme une incarnation plénière de l'Être-suprême et lui donnent tous les attributs de la divinité absolue.

Râma et K*rishn*a appartiennent tous deux à la caste des princes-guerriers et non pas à la caste sacerdotale. Tous deux ont la peau sombre. Il y a peu de doutes que sous leur aspect historique, ils représentent d'anciens héros de la tradition pré-aryenne, incorporés dans le panthéon hindou à une date relativement tardive.

« Le héros autour duquel une vaste masse de légende a été réunie, vécut probablement dans l'âge épique, alors que les Hindous n'avaient pas encore avancé très au-delà de leurs premiers établissements du Nord-Ouest. Il joue un rôle très important dans le *Mahâbhârata* où son caractère est déjà enveloppé d'un certain mysticisme. Des additions et des interpolations lui ont donné un caractère divin. Et c'est en tant que dieu qu'il prononce le fameux chant-divin, la *Bhagavad-Gîtâ*, une composition de date relativement récente qui aujourd'hui fait partie du grand poème épique. Dans ce discours il se proclame l'esprit suprême universel, la demeure ultime, la personne éter-

nelle, antérieure aux dieux, jamais née, immanente.

Le caractère divin de K*rish*n*a est encore accentué dans le *Harivamsha*, une addition ultérieure du *Mahâbhârata* et dans les Purâ*n*a-s, en particulier le *Bhâgavata Purâna* où il trouve son plein développement. C'est là que la vie de K*rish*n*a est racontée dans le détail depuis sa naissance. Les récits de son enfance occupent une place très importante dans la religion populaire. Ses jeux d'enfant, ses folies de jeune garçon et ses amours d'adolescent sont un sujet sans fin d'étonnement et d'admiration.

Beaucoup des histoires des premières années de K*rish*n*a sont d'invention relativement récente, alors que celles de ses relations avec les Pâ*nd*ava-s sont des plus anciennes [1]. »

La favorite de K*rish*n*a est Râdhâ, la charmante fille de son père adoptif. Râdhâ et K*rish*n*a servent de thème à une grande partie de la littérature et des cultes mystico-érotiques de l'Inde.

« L'Être-suprême un et absolu qui réside dans le septième ciel, le ciel du Taureau (Go-Loka), se trouvait incapable de jouir des plaisirs de l'amour puisqu'il était seul. Il se manifesta sous une double forme, une lumière noire et une lumière blanche. De Râdhâ, la lumière blanche, fécondée par K*rish*n*a la lumière noire, naquirent l'Intellect-universel (Mahat-tattva), la Nature-fondamentale (Pradhâna) et l'Embryon-d'or (Hira*n*ya-garbha) qui représentent la totalité de tous les corps subtils. L'amour de K*rish*n*a et de Râdhâ représente allégoriquement l'union de l'Homme cosmique et de la Nature, de laquelle naît l'Univers. » (Karapâtri, *Krishna tattva*, Siddhânta, vol. V.)

K*rish*n*a étant l'incarnation de l'Immanent, toutes les circonstances de sa naissance, tout ce qui l'entoure, sont l'expression même de l'harmonie cosmique. Tous les dieux naissent avec lui.

1. Dowson, *Dictionary of Hindu Mythology*, p. 160-161.

« La Félicité-suprême devint Nanda, le chef. La connaissance transcendante fut sa mère adoptive Yashodâ... La syllabe AUM était sa mère Devakî. Le texte des Veda-s devint Vasudeva (son père). Le sens des Veda-s apparut comme son frère Bala-Râma... Les vers sacrés des Écritures se manifestèrent sous la forme de vaches et de vachères. Brahmâ, l'Être-immense, se fit sa massue. Le dieu Rudra devint sa flûte, Indra sa conque, le Génie-du-mal, l'Anti-dieu qu'il exterminera. Le jardin du paradis apparut comme le parc-des-vaches, les ascètes en étaient les arbres. Le serpent Vestige fut Bala-Râma. Les 16.108 vierges qui furent ses amantes sont les versets des Écritures qui décrivent la nature de l'Immensité. La Haine devint le guerrier Câ*n*ûra, l'Envie, les lutteurs Jaya et Mu*sh*tika, l'Arrogance était le roi des éléphants, Torture-de-la-terre, l'Orgueil le démon-oiseau Baka. La Bonté prit la forme de Rohi*n*î, mère de Bala-Râma, la Déesse-de-la-terre celle de Satyabhâmâ, l'épouse de K*ri*sh*n*a. La Lèpre-noire s'incarna dans le démon Agha. L'Age-des-conflits était le roi Kamsa, la Paix-intérieure l'ami Sudâma, la Sincérité Akrura et le Contrôle-de-soi Uddhava. La conque est la déesse de la Fortune Lak*sh*mi qui n'est elle-même que la nature de Vi*shn*u. Les jarres de lait brisées lorsque K*ri*sh*n*a volait le lait caillé, sont l'océan de lait. Il joue dans ce lait comme, au début de la création, il jouait dans l'océan causal. Le sage Vision (Kashyapa) [père des dieux] est la baratte [à laquelle il fut un jour attaché] et l'Étendue-primordiale est la corde [qui le lia]. Le pouvoir-de-réalisation et le point-limite d'où commence la manifestation sont la conque et le disque. La massue est la puissance-du-temps (Kâlî) qui détruit tous les ennemis. L'Illusion (Mâyâ) est l'arc (shârnga), la saison fraîche est la bonne nourriture. La tige de lotus, qu'il tient dans sa main comme un jouet, est l'embryon du monde. L'oiseau verbe-ailé (Garu*d*a) est le figuer sacré. L'ami Sudâma est

le sage Nârada. La dévotion est Râdhâ... L'action est son intelligence qui éclaire tous les êtres, car ce monde visible n'est pas séparé ni non-séparé de lui. Le monde céleste en entier avec ses habitants se manifeste avec lui sur la terre. » (*Krishna Upanishad*, 1, 3-26.)

L'histoire de Krishna est le principal sujet du *Bhâgavata Purâna*, mais est aussi mêlée au thème du *Mahâbhârata*. Elle est aussi mentionnée dans l'*Agni Purâna*, (chap. 12-15), le *Vishnu Purâna*, (5e part., chap. 1-33), le *Brahma Purâna*, (chap. 180-212), le *Padma-Purâna* (4e part., chap. 69-83, et 6e part., chap. 272-279), le *Devi-Bhâgavata* (4e part., chap. 23-24), le *Linga-Purâna* (1re part., chap. 68-69), etc.

La ville sacrée de Krishna est Mathurâ, décrite comme la résidence de la Sagesse et du Savoir.

« Lorsque l'Univers entier est baratté par la Connaissance, l'essence qui en sort est appelée Mathurâ. » (*Gopâla-Uttara-tâpinî Upanishad*, 50.)

Bala-Râma, frère aîné de Krishna, est considéré comme la septième descente de Vishnu lorsque Krishna lui-même est envisagé comme l'incarnation totale du Divin.

Le *Vishnu Purâna* (5, 1, 59-63) dit que Vishnu s'arracha deux poils, un blanc et un noir, qui devinrent Bala-Râma et Krishna, les deux fils de Devakî. Bala-Râma, quelques jours avant sa naissance, fut transféré du ventre de Devakî dans celui de Rohinî pour le sauver de la rage du roi Kamsa. Il fut donc élevé avec Krishna par les bouviers comme un fils de Rohinî. (*Bhâgavata*, 10, 2.) Lui et Krishna grandirent ensemble. Il prit part aux aventures de Krishna et accomplit beaucoup d'actions héroïques.

Son premier exploit fut de tuer l'anti-dieu Dhenuka qui avait l'apparence d'un âne. Bala-Râma saisit l'anti-dieu et le fit tourner autour de sa tête et jeta son corps dans un arbre (*Bhâgavata*, 10-15). Un autre anti-dieu essaya d'emporter Bala-Râma sur ses épaules mais l'enfant

brisa le crâne du monstre avec ses poings (*Bhâgavata*, 10-18). Bala-Râma accompagna K*r*ish*n*a à Mathurâ et le soutint jusqu'à ce que Kamsa soit tué (*Bhâgavata*, 10, 43-44). « Lorsque Sâmba, le fils de K*r*ish*n*a fut fait prisonnier par Duryodhana et interné à Hastinâpura, Bala-Râma exigea qu'il soit libéré. Il accrocha sa charrue sous les remparts et tira vers lui les murs de la ville, forçant les Kaurava-s à relâcher leur prisonnier. » (*Bhâgavata*, 10, 68.) Pour finir il tua le grand singe Dvivida qui avait volé ses armes. (*Bhâgavata*, 10-67.)

Il avait la passion du vin (Madhu-priya) (*Vishnu Purâna*, 5, 25) comme *Krishna* celle des femmes. Ils eurent une grave querelle à propos du joyau Shyamantaka. (*Vishnu Purâna*, 4, 13, 99-101.) Un jour qu'il était ivre, il ordonna à la rivière Yamuna de s'approcher pour qu'il se baigne. Comme la rivière n'obéissait pas, il harponna la rivière avec sa charrue et la tira après lui jusqu'à ce que, prenant une forme humaine, elle vienne implorer son pardon. (*Vishnu Purâna*, 5, 25, 8-24.)

La femme de Bala-Râma était Revatî, fille du roi Raivata. Il lui resta fidèle. (*Brahma Purâna*, 7, 33-34.) Elle lui donna deux fils, Nishatha et Ulmuka (*Kûrma Purâna*, 1, 25, 79.)

Il enseigna à Duryodhana et à Bhîma l'usage de la massue. Il refusa de prendre parti dans la guerre du *Mahâbhârata* bien que ses sympathies fussent du côté des Pa*n*dava-s. (*Mahâbhârata*, 5, 7, 31). Il fut témoin du combat entre Duryodhana et Bhîma. Les tactiques perfides de Bhîma l'indignèrent à tel point qu'il se jeta sur ses armes et que K*r*ish*n*a eut grand peine à l'empêcher de s'attaquer aux Pa*n*dava-s (*Mahâbhârata*, 9, 61, 3-12). Il mourut quelques jours avant K*r*ish*n*a alors qu'il était assis sous un banyan aux environs de Dvârakâ. (*Bhâgavata*, 11, 30, 26.)

Bala-Râma est l'incarnation du serpent Vestige (She*sh*a) sur lequel repose Vi*sh*nu. Lorsqu'il mourut on vit le ser-

pent sortir de sa bouche. (*Vishnu Purâna*, 5, 37, 54-56.)

Bala-Râma est représenté vêtu de bleu. Il a la peau blanche. Ses armes sont la massue, la charrue et le manche d'une baratte. On dit qu'il est un porteur de charrue (Phâla ou Hala), armé d'une charrue (Halâyudha), tenant la charrue (Hala bh*rit*), laboureur (lângalî). Son fanion porte une palme. On dit qu'il se meut mystérieusement (gupta-cara), qu'il protège la luxure (Kâma-pâla), qu'il instaure les cycles du temps (Samvartaka). « Ayant changé de matrice, il est tiré-dehors (Sankars*ha*n*a*). Parce qu'il n'a pas de fin, les Veda-s l'appellent immortel (Ananta). Par la force de son bras, il est Dieu-de-la-force (Baladeva). Il est le laboureur (Hali), à cause de sa charrue. Il est bleu-vêtu (Sitivâsa) à cause de ses vêtements. Il est l'amant de Revati. Il est le fils de Rohi*n*î puisqu'il résida dans son ventre. » (*Brahma-vaivarta Purâna*, Kris*hn*a janma kha*n*d*a*, ch. 31.)

« Il est Râma, le Charmant, parce qu'il séduit le monde. » (*Bhâgavata-Purâna*, 10, 2, 23.)

L'histoire de Bala-Râma est racontée principalement dans le *Bhâgavata Purâna*, (10e et 11e part.), le *Mahâbhârata* et le *Vishnu Purâna* (5e part.). Elle est mentionnée dans le *Brahma Purâna* (chap. 182-210), l'*Agni Purâna* (chap. 12), le *Brahmânda Purâna* (2e part., chap. 101-107), le *Kûrma Purâna* (1re part., chap. 24), le *Varâha Purâna* (chap. 15), etc.

Les incarnations du Quatrième Age du monde

Les incarnations majeures du Quatrième Age du monde, l'âge des conflits (Kali-Yuga) sont Buddha et Kalki.

Buddha, l'Illuminé

Le bouddhisme n'a laissé que quelques traces dans la mythologie et la religion de l'Inde. Un certain nombre

de réfutations philosophiques et théologiques du Bouddhisme sont tout ce qui reste dans la tradition hindoue qui puisse nous rappeler l'importance que cette réforme eut un jour dans le pays où elle est née.

On a nié que l'*avatâra* appelé Buddha soit Gautama Buddha, fondateur du Bouddhisme. Il semble toutefois qu'il s'agisse bien de lui. Ses enseignements sont simplement décrits comme hétérodoxes. « Le grand succès du Buddha en tant que maître religieux semble avoir induit les brahmanes à l'adopter plutôt qu'à reconnaître en lui un adversaire[1]. »

Selon les Hindous, Vi*sh*n*u* descendit dans le monde sous la forme du Buddha durant l'âge des conflits dans le but de décevoir les hommes de basse naissance et les génies qui étaient trop avancés dans l'étude des sciences sacrées et devenaient une menace pour la suprématie des dieux. Le Buddha incarne donc la Puissance d'illusion (Mâyâ) et d'erreur (Moha) de Vi*sh*n*u*. Son enseignement s'écarte en effet des connaissances exactes qui cherchent à pénétrer la nature du Cosmos, et la technique rituelle qui permet à l'homme de participer au processus même de la création et de contrôler son destin. Il remplaça les valeurs de savoir et d'action rituelle par des valeurs morales qui attachent une importance absurde à l'individualité humaine dont les mérites, les vertus, les intentions paraissent plus importants que les actes techniques et le savoir réel. Ceci, disent les Hindous, écarta les bouddhistes des règles védiques et les conduisit à ne pas tenir compte des hiérarchies sociales ou autres. Aux valeurs intellectuelles et techniques on voulut substituer une théorie du bien et du mal qui ne peut être qu'arbitraire. Les enseignements du Buddha firent croire aux hommes et aux génies, à l'importance de l'individu, et leur firent mépriser le savoir tradi-

1. Dowson : *Dictionary of Hindu mythology*, p. 38.

tionnel. La sentimentalité de la non-violence en particulier fit perdre en pusillanimités le temps consacré auparavant à l'étude et inaugura le déclin du savoir véritable qui doit mener la race humaine à sa ruine à la fin de l'âge présent.

L'histoire de la descente du Buddha se trouve principalement contée dans le *Matsya Purâna* (47, 247), l'*Agni Purâna* (chap. 16), le *Bhâgavata Purâna* (1, 3, 24), et le *Bhavishya Purâna* (3, 1-6).

Kalki, l'Accomplissement

Le dixième avatâra Kalki est encore à venir. A la fin de l'âge des conflits, l'âge présent, il apparaîtra monté sur un cheval blanc et tenant une épée qui rayonnera comme une comète. Il rétablira l'âge d'or, punira les méchants, réconfortera les vertueux, puis détruira le monde. Plus tard, sur les ruines de la terre apparaîtra une humanité nouvelle.

« Au crépuscule de l'âge présent, lorsque tous les rois seront devenus des voleurs, le Seigneur-de-l'univers naîtra d'un [brahmane appelé] Renom-de-Vishnu (Vi*sh*nu Yashas) et sera nommé Kalki. » (*Bhâgavata Purâna*, 1, 3, 26.)

La descente de Kalki est surtout décrite dans le *Kalki Purâna*, mais est aussi mentionnée dans le *Mahâbhârata* (2, 50 et 3, 192), le *Bhâgavata Purâna* (1, 3, 10, 11, 2), le *Brahma Purâna* (chap. 213), l'*Agni Purâna* (chap. 16), le *Vâyu Purâna* (chap. 98 et 104), le *Linga Purâna* (1re part., chap. 40), le *Varâha Purâna* (chap. 15), le *Bhavishya Purâna* (3, 4, 26), etc.

IV

LES INCARNATIONS MINEURES DE VI*SHN*U

Un certain nombre d'incarnations mineures de Vi*shn*u sont décrites dans le *Bhâgavata* et d'autres Purâ*n*a-s, tels que le *Mârkandeya*, le *Brahma-vaivarta*, le *Vishnu*, le *Matsya*, etc.

Nara et Nârâyana, incarnations de la dévotion

Nara et Nârâya*n*a (Savoir et Demeure-du-savoir) sont deux saints qui apportèrent au monde le message de l'amour divin conçu comme l'instrument de la réalisation spirituelle. (*Nârâyanîya*, 732.) Le *Mârkandeya Purâna* les appelle les meilleurs d'entre les hommes. Ils étaient les fils de Perfection (Dharma) et de son épouse Non-violence (Ahimsâ). Leur ascétisme était tel que les dieux, effrayés des pouvoirs qu'ils pouvaient acquérir, leur envoyèrent pour les tenter les plus séduisantes des nymphes (apsaras). Nârâya*n*a se frappa la cuisse et il en sortit une nymphe plus belle que toutes celles du ciel. Cette nouvelle apsara fut appelée Urvasî (Née-d'une-cuisse) et devint l'une des plus célèbres beautés du monde céleste. (*Bhâgavata Purâna*, 10, 1-4, et *Dêvi Bhâgavata*, 4, 5-6.)

Nara et Nârâyana sont aussi mentionnés dans le *Vâmana Purâna* (chap. 2), le *Vishnu Purâna* (5, 37, 34-37), et le *Mahâbhârata* (3, 147, 157).

Sanaka, incarnation de la chasteté

Sanaka naquit dans la caste sacerdotale. Il observa la chasteté absolue comme moyen de progrès spirituel (*Bhâgavata Purâna*, 1, 3, 6; *Brahma-vaivarta Purâna*, 1, 18, 13).

Kapila, le philosophe

Kapila est un sage fameux qui étudia l'antique sagesse des anti-dieux. Il enseigna la cosmologie traditionnelle appelée science du Nombre (Sânkhya). Nous pouvons reconnaître en lui l'un des grands philosophes qui introduisirent dans la civilisation aryenne et la langue sanskrite, l'ancienne tradition philosophique des premiers habitants de l'Inde.

Le *Bhâgavata Purâna* (3, 24) dit que Kapila était le fils de l'un des Progéniteurs appelé Ombre (Kardama Prajâpati) et de la fille du Législateur Svâyambhuva Manu, né lui-même de l'Auto-engendré. Mais, selon le *Harivamsha*, Kapila était le fils d'Imprécision (Vitatha). On identifie parfois Kapila à Agni, le dieu du Feu. (*Mahâbhârata*, 3, 223, 21.) Il détruisit d'un seul regard de son œil brûlant les soixante mille fils du roi Poissonnier (Sagara) qui troublèrent sa méditation lorsqu'ils visitèrent le monde souterrain en cherchant un cheval échappé du sacrifice. (*Râmâyana*, 1, 40, *Mahâbhârata*, 3, 106 et 107.)

Dattâtreya, le magicien

Dattâtreya fut l'un des précepteurs des anti-dieux. Il fut le créateur des sciences magiques, des Tantra-s et des rites

magiques. Il rétablit aussi les rites védiques (*Mahâbhârata*, 2, 48, 2-4). On dit qu'il naquit d'une émanation de Vi*shn*u qui féconda la femme du sage Dévorant (Atri). Dattâtreya protège les hommes des influences maléfiques. Il créa la plante qui sert à préparer la liqueur sacrificielle, le soma. Il aimait les plaisirs des sens, les femmes et le vin. Son amour des chansons et des instruments de musique ainsi que son association avec les gens de basse caste qui pratiquent les arts, le rendirent impur rituellement. Pourtant, les dieux qu'il protégea des démons le tiennent en haute estime. (*Mârkandeya Purâna*, chap. 17-18.) Ils dirent de lui : « Nulle tache ne peut souiller un cœur purifié par les ablutions de l'étude et dans lequel a pénétré la lumière du savoir. » (*Mârkandeya Purâna*, 18, 29.)

Dattâtreya fut le protecteur du roi Kârtavîrya à qui il donna mille bras. (*Mahâbhârata*, 2, 48; *Mârkandeya Purâna*, chap. 18.) Son histoire est mentionnée dans le *Vâyu Purâna* (chap. 70 et 98), le *Brahma Purâna* (chap. 213), le *Mârkandeya Purâna* (chap. 17-18), le *Bhâgavata Purâna* (1re part., chap. 3), le *Matsya Purâna* (chap. 47 et 243), le *Vishnu-dharmottara* (1re part., chap. 25), le *Mahâbhârata* (2, 48) etc.

Yajña, le sacrifice rituel

Vi*shn*u est identifié au sacrifice et au rituel de destruction perpétuelle par lequel l'Univers existe. Beaucoup de ses traits mythiques font allusion au sacrifice et toutes ses incarnations sont en rapport avec les diverses formes du sacrifice.

« Dans les temps anciens le Progéniteur appelé Désir (Ruci) épousa Volonté (Akûti). C'était le temps où le fils de l'Auto-engendré (Svâyambhûva) était le Législateur (Manu). Akûti était sa fille. De Désir et de Volonté naquirent le Sacrifice (Yajña) et sa sœur l'Honoraire-des-

prêtres (Dakshinâ). Le frère et la sœur s'unirent comme mari et femme et eurent douze fils qui sont les divinités appelées Invocations (yâma). » (*Vishnu Purâna*, 1-7, 19-21. Voir aussi le *Bhâgavata Purâna*, 1, 3, 12 et 2, 7, 2.)

Le Sacrifice a la tête d'un cerf. Il fut tué par Vîrabhadra durant le sacrifice de Daksha. Il monta alors au ciel et devint la constellation appelée la Tête de cerf (Mriga-shiras). *(Harivamsha.)*

Rishabha, le taureau, incarnation des vertus morales

*Rish*abha fonda, dans des âges lointains, la religion pré-aryenne du jainisme, qui considère la morale comme une fin en soi, indépendamment de toute notion théologique.

Selon le *Bhâgavata Purâna* (5, 4-6) et le *Vishnu Purâna* (2, 1) il était le fils de Nâbhi (le nombril [du monde]) et de sa femme Meru (l'axe polaire) qui eurent cent fils. L'aîné était Bharata qui donna son nom au continent indien, appelé Territoire de Bharata. (Bharata-varsha.)

*Rish*abha montra à ses fils la voie de la sagesse et pour prouver au monde la grandeur de cette voie, il abandonna son royaume à son aîné pour se retirer dans un ermitage.

Il se livra à des mortifications si terribles qu'il devint une « simple agglomération de peau et de nerfs ». Plus tard il visita l'Ouest et le Sud de l'Inde, enseignant la voie de la sagesse.

Dhanvantari, l'art médical

Dhanvantari (celui qui tourne en rond) est une divinité solaire personnifiée comme le médecin des dieux. Il apparut au moment du barattement de la mer portant la coupe d'ambroisie (*Mahâbhârata*, 1, 18, 53). Selon le *Vâyu Purâna* (93, 9-22), Dhanvantari, lorsqu'il sortit de l'océan, demanda à Vishnu une place parmi les dieux. Vishnu lui accorda une place à côté des divinités du sacrifice. Il

lui accorda aussi de naître à nouveau comme roi de Benares. C'est en tant que roi qu'il enseigna la science médicale sur la terre (*Matsya Purâna*, chap. 251).

En tant que divinité védique, des oblations sont offertes à Dhanvantari au crépuscule et dans la direction Nord-Est. On lui attribue plusieurs existences. Dans chacune il fut un maître aux connaissances universelles.

Il est mentionné dans le *Brahma Purâna* (chap. 11), le *Vâyu Purâna* (chap. 92), le *Brahma-vaivarta Purâna* (4e part., chap. 92), le *Matsya Purâna* (chap. 251), le *Mahâbhârata* (1-18), le *Bhâgavata-Purâna* (8-8), etc.

Hayashîrs*ha*, l'incarnation à tête de cheval, le protecteur des Écritures

Hayashîrs*ha* est une incarnation de Vis*hn*u à tête de cheval. A la requête de Brahmâ, il plongea au fond de l'océan pour reprendre les Veda-s qui avaient été volés par deux génies (dânava-s), Miel et Nourrisseur-d'insectes (Madhu et Kaitabha), qu'il tua. (*Mahâbhârata*, 12, 357.)

« Dans le sacrifice-cosmique, le Tout-puissant lui-même est cet être à tête de cheval, le mâle du sacrifice, couleur d'or. Les Veda-s et les sacrifices sont sa substance, les dieux son âme. » (*Bhâgavata Purâna*, 2, 7, 11.)

Vyâsa, le compilateur des Écritures

Vyâsa, le compilateur, « comprit la faiblesse de l'esprit humain [dans le troisième âge du monde]. Il divisa le savoir traditionnel, le Veda, en plusieurs branches ». (*Bhâgavata Purâna*, 1, 3, 21.)

C'est lui aussi qui « arrangea les dix-huit Purâ*n*a-s, compila le *Mahâbhârata* et le fit connaître ». (*Devî Bhâgavata*, 1, 3, 17.) Il est considéré comme le premier fondateur de la philosophie du Vedânta.

Vyâsa est une entité cosmique qui naît et renaît pour

arranger et répandre les livres saints. « Apparaissant dans tous les âges du monde en compagnie de Vérité (Satyavati) [sa mère], il divise l'arbre du Savoir (Veda-druma) en plusieurs branches. » (*Bhâgavata Purâna*, 2, 7, 36.) Vyâsa naquit dans une île. Incarnation de Vishnu, il était le fils [illégitime] de Vérité (Satyavati) et du sage Écraseur (Parâshara). (*Mahâbhârata*, 12, 395, 4-5.)

L'histoire de Vyâsa est mentionnée dans le *Vishnu Purâna* (3, 3-4), le *Devî Bhâgavata Purâna* (12, 4), le *Vâyu Purâna* (chap. 10), le *Brahmânda Purâna* (2, 34), etc.

Prithu, le premier roi

Le nom de Prithu apparaît dans l'*Atharva Veda* (8, 10, 22-23). « Il sut traire la terre pour en tirer l'art de l'agriculture et les grains comestibles. » Le *Shatapatha Brâhmana* (5, 3, 5, 4) parle de lui comme du premier homme qui ait été fait roi. C'est lui qui aurait établi les bases de l'ordre social et les divisions de la société humaine, lui encore qui creusa le premier puits, qui inventa l'agriculture et qui força ainsi la terre à lâcher ses trésors. (*Vishnu Purâna*, 1,13.) Prithu découvrit également les propriétés des plantes médicinales.

La naissance de Prithu est racontée dans le *Vishnu dharmottara* (1, 109-110). Son père était opposé à toutes formes de religion et de sacrifice. Un groupe de sages pieux le mirent à mort en le frappant avec des feuilles d'herbe sacrée. Les prêtres ensuite frottèrent le bras droit du corps et il en jaillit un enfant d'une beauté resplendissante qui était Prithu.

Prithu est mentionné également dans le *Mahâbhârata* (12, 107), le *Bhâgavata Purâna* (4, 13-15), le *Vishnu Purâna* (1, 13), le *Vâyu Purâna* (chap. 62), le *Matsya Purâna* (chap. 10), le *Padma Purâna* (1, 17), le *Harivamsha* (1, 2), le *Brahma Purâna* (chap. 4).

Dhruva, l'Immuable, incarnation du pouvoir de la volonté

Dhruva, l'Immuable ou l'étoile polaire, était le fils du roi Uttânapâda (la petite ourse), lui-même fils du Législateur-né-de-l'auto-engendré (Svâyambhuva Manu) qui est le Progéniteur de l'humanité présente. Immuable et sa mère Bonne-conduite (Sunîti) furent insultés par la favorite de Uttânapâda, Belle-à-voir (Surucî). Dhruva avait cinq ans. Indigné il quitta le palais et s'en alla vivre dans la forêt auprès des sages. Il commença une vie d'ascèse au bord de la rivière Yamunâ. Il devint plus tard roi de la terre entière et s'éleva au ciel. Il est maintenant l'étoile polaire. (*Bhâgavata Purâna :* 1re part., chap. 8-12; *Matsya Purâna :* chap. 4; *Vishnu Purâna :* 1re part., chap. 11-12; *Mahâbhârata :* 13, 6, 15; *Linga Purâna :* 1, 62; *Brahma Purâna :* 2, 9, 12, etc.).

Dhruva est l'incarnation du pouvoir de la volonté.

Le sauveur du Roi-éléphant, incarnation de la Foi

Gajendra était un roi qu'une malédiction avait changé en éléphant. Un jour qu'il se baignait dans un étang, un crocodile le saisit et essaya de l'entraîner sous les eaux. La lutte dura des siècles. Lorsqu'il commença à perdre ses forces, le Roi-éléphant implora *Vishnu* et mit en lui sa confiance. *Vishnu* alors apparut et le libéra. Le Roi-éléphant représente le pouvoir de la Foi. Son histoire est contée dans le *Bhâgavata Purâna* (8e part., chap. 2-3), le *Vâmana Purâna* (chap. 35), le *Vishnu Dharmottara* (1, 194), le *Vishnu Purâna* (1re part., chap. 11-12).

Mohini, l'enchanteresse

Mohini est l'incarnation de Vi*sh*nu dans un corps de femme, dans le but de tromper les Anti-dieux et de les priver de l'ambroisie qui rend immortel. Mohini apparut au moment du barattement de la mer. Elle séduisit également Shiva et lui fit apprécier la puissance de la magie de Vi*sh*nu. L'histoire de Mohini est contée dans le *Mahâbhârata* (1, 18-19), le *Bhâgavata Purâna* (8, 9, 10 et 12), le *Râmâyana* (1, 45), le *Padma Purâna* (3, 10), etc.

Le Mleccha avatâra

Plusieurs livres d'astrologie mentionnent un avatâra étranger (Mleccha) né parmi les barbares de l'Ouest. On a souvent suggéré qu'il s'agissait de Jésus. Aucun ouvrage existant ne donne, à ma connaissance, de détails sur sa vie.

Nârada, incarnation de l'art musical

Nârada est l'un des sept sages principaux. Plusieurs hymnes du Ri*g* *Veda* furent composés par lui. Selon le *Mahâbhârata* (1, 66, 44), il était le fils de Vision (Kashyapa) et de l'une des filles d'Art-rituel (Dak*sh*a). Les Purâ*n*a-s en font un fils de l'Être-immense (Brahmâ).

« Il naquit de la gorge de l'Être-immense qui est le dispensateur (da) du savoir (nara). C'est pourquoi ce prince des sages est appelé Nârada, ([fils] du dispensateur du savoir). » (*Bhrama-vaivarta Purâna*, 1, 22, 2.)

Nârada inventa la vî*n*â, le premier instrument à cordes. Il est le chef des musiciens célestes. Ménestrel errant, il est facétieux et sème la discorde. On le rencontre dans un grand nombre d'histoires mythologiques. Une malédiction de Brahmâ le condamne à une vie de désordre et de sen-

sualité. (*Nârada-pañca-râtra*, et *Brahma-vaivarta Purâna*, 6, 5, 38-43.)

Nârada est l'un des premiers à avoir exposé la doctrine tantrique. Il est considéré comme l'auteur d'un grand traité sur les lois et les règles de conduite, le *Nâradîya Dharma-shâstra*. Plusieurs ouvrages sur la théorie musicale lui sont attribués. Le *Brahma-vaivarta Purâna* (1, 12-30) et le *Bhâgavata Purâna* (1, 4-5) donnent l'histoire des diverses naissances de Nârada.

Selon le *Mahâbhârata* (12, 29) Nârada épousa la fille du roi Vainqueur-du-courant (Shrinjaya). Nârada et son neveu le sage Montagne (Parvata) échangèrent des malédictions et, pour un temps, Nârada eut le visage d'un singe et Parvata ne put pénétrer dans le Paradis. Ils finirent par faire un compromis. Selon le *Brahma Purâna* (chap. 3), Nârada, fils de Brahmâ, conseilla aux fils d'Art-rituel de mener la vie des ascètes. Le Progéniteur en fut furieux car il avait besoin de ses fils pour l'œuvre de la création du monde. Il menaça de maudire le sage. Brahmâ et les sages divins parvinrent à le pacifier en promettant que Nârada naîtrait à nouveau comme le fils d'une des filles d'Art-rituel mariée au sage Vision.

Selon le *Devî Bhâgavata* (6e part., chap. 28-29), Nârada voulut connaître la puissance du pouvoir d'illusion de Vishnu. Vishnu le conduisit près d'un lac dans lequel Nârada prit un bain. Il se trouva transformé en femme. Il épousa alors le roi Tâladhvaja et fut heureux et fier de son rôle de reine et de ses fils. Plus tard Vishnu fit disparaître l'illusion et lui rendit sa forme originelle.

V

SHIVA, LE SEIGNEUR DU SOMMEIL

Les origines du shivaïsme

CERTAINS des aspects les plus profonds de la pensée de l'Inde ont été liés dans le passé comme ils le sont encore aujourd'hui avec la philosophie shivaïte. Cette philosophie, originellement distincte de celle des Veda-s, appartient à une couche plus ancienne de la civilisation indienne qui fut peu à peu assimilée par les conquérants aryens. Rudra, le souffle vital du cosmos et l'équivalent védique de Shiva, ne commence à prendre sa place prédominante comme le dieu de l'Obscurité-transcendante qui personnifie la tendance désintégrante, que dans les Upanishad-s qui expriment la pensée d'un âge où la vision védique du monde avait abandonné une partie de sa conception naturaliste de l'Univers, pour s'imprégner d'autres notions empruntées aux cultures anciennes du pays indien. Dans les Veda-s le mot Shiva, signifiant bénéfique, sert seulement comme une épithète de Rudra. Cette épithète peu à peu remplaça dans l'usage commun le nom terrible de Rudra que l'on craignait de prononcer. Les Purâna-s et les Agama-s dans lesquels sont exposés les mythes et le rituel du culte de Shiva

forment une vaste littérature qui contient, mêlés à des additions relativement récentes, certains des documents les plus anciens sur la religion de l'Inde et du monde. Ces ouvrages, avec les mythes et les rites qu'ils exposent, retrouvèrent peu à peu, parmi les livres sacrés des hindous, une place qui leur fut longtemps contestée par les trois premiers Veda-s et leurs annexes. Le quatrième Veda, l'*Atharva*, est d'une inspiration différente et est plus proche des Agama-s que du Rig *Veda*.

Le culte de Shiva est toujours demeuré la religion du petit peuple indien pour qui il n'y avait guère de place dans la société aristocratique des aryens, mais il est aussi resté la base de doctrines ésotériques, transmises par des ordres initiatiques dont la mission était, et demeure encore aujourd'hui, de conserver les formes les plus hautes de la spéculation métaphysique à travers les périodes de conflit et de décadence, telle que celle qui suivit la conquête aryenne de l'Inde, périodes durant lesquelles des vainqueurs proclament la supériorité de conceptions religieuses relativement grossières, par rapport à la sagesse antique de très vieilles cultures dont peu à peu les conquérants eux-mêmes finissent par s'imprégner.

Les documents les plus anciens qui nous restent aujourd'hui sur la philosophie du shivaïsme se trouvent dans les Agama-s shivaïtes, les Upanishad-s shivaïtes et six Purâna-s shivaïtes : le *Linga Purâna*, le *Shiva Purâna*, le *Skanda Purâna*, le *Matsya Purâna*, le *Kûrma Purâna* et le *Brahmânda Purâna*. La plupart des autres Purâna-s sont toutefois basés également sur d'anciennes traditions autochtones, en particulier l'*Agni Purâna*. Tous mentionnent les mythes de Shiva.

Il existe par ailleurs des textes très anciens dans des langues autres que le sanskrit, conservés dans les collèges de prêtres des sectes shivaïtes tels que les lingayat-s qui, malgré certaines réformes plus ou moins récentes, ont

conservé des rites très anciens, et enterrent encore aujourd'hui leurs morts avec des cérémonies qui n'ont guère varié depuis la préhistoire. Personne d'autre que des fidèles obligés au secret n'a pu, à ma connaissance, avoir jusqu'à présent un accès direct à ces textes.

Plusieurs des Purâna-s semblent être les résumés en sanskrit d'une ancienne littérature composée dans d'autres langues anciennes, peut-être dravidiennes. Les versions tamoules de certains Purâna-s diffèrent notablement des versions sanskrites et sont souvent considérées comme plus anciennes. Il est évident, d'après le style du *Shiva Purâna* par exemple, qui présente un simple squelette d'histoires dont le détail est censé être connu de tous, qu'il s'agit de résumés souvent maladroits et très certainement traduits. Les Purâna-s shivaïtes semblent avoir été rédigés sous leur forme présente, à une époque où le védisme avait si complètement établi sa prédominance dans l'Inde, qu'il pouvait se permettre de faire place aux anciens cultes et philosophies, sans même les altérer si ce n'est très superficiellement. Le Shivaïsme avait été pendant de nombreux siècles une religion persécutée, représentée comme la religion des Anti-dieux et des démons. Dans le *Râmâyana*, Râvana, le Démon-roi de Ceylan, est un dévot de Shiva. Après des siècles de domination aryenne, le rituel védique et la philosophie s'étaient si profondément pénétrés de la sagesse des anciens Asura-s, qu'elle en était transformée. La différence entre la pensée aryenne et non-aryenne était devenue si peu de chose, qu'il était facile de faire place ouvertement à des aspects du culte de Shiva que les anciens aryens considéraient avec horreur et mépris. C'est alors seulement que ce qui restait des livres sacrés pré-aryens commença à être traduit en sanskrit et ceci explique pourquoi ces textes sont souvent écrits dans une langue tardive et vulgaire. Ils contiennent pourtant, mêlés à des éléments plus récents, une quantité

de matériaux d'une antiquité peut-être prodigieuse.

C'est le sage Kapila qui, selon la légende, étudia le premier cette sagesse presque oubliée des Asura-s et l'enseigna aux fidèles des Veda-s. C'est de cette source que nous vient l'ancienne cosmologie, le Sânkhya, qui donna naissance au Vedanta et qu'il ne faut pas confondre avec le système philosophique beaucoup plus tardif qui porte lui aussi le nom de Sânkhya. L'ancienne poésie tamoule des *Sangam*-s, plus ancienne que les versions existantes des Purâ*n*a-s, fait allusion aux mythes shivaïtes.

La cosmologie shivaïte, très complexe, diffère dans sa forme et son expression de la cosmologie védique, bien qu'elle ait visiblement eu une grande influence sur les textes védiques tardifs et les Upani*sh*ad-s. Des équivalences furent établies peu à peu entre les termes des deux systèmes de sorte que les hindous d'aujourd'hui peuvent à peine croire qu'il s'est agi à l'origine de deux philosophies différentes.

La philosophie shivaïte représente l'aspect le plus abstrait de la pensée religieuse indienne. Elle nous apporte les enseignements étranges et profonds de la plus ancienne cosmologie ainsi que les méthodes de yoga qui demeurent la base de toutes les conceptions du progrès intérieur et de la réalisation spirituelle dans l'hindouisme récent comme il l'était dans l'Inde pré-aryenne.

La tendance vers la désintégration (tamas)

Tout ce qui a un commencement doit nécessairement avoir une fin. Tout ce qui est né, doit mourir. Tout ce qui existe doit cesser d'exister. C'est pourquoi toute chose existante se dirige infailliblement vers la désintégration. Le Pouvoir de destruction est la voie qui mène à la cessation d'exister, et à la chose la plus proche de la non-existence, l'Immensité inqualifiable dans laquelle toute

existence se dissout. Ce pouvoir universel de destruction par lequel toute existence finit et duquel toute existence jaillit, est appelé Shiva, le Seigneur-du-sommeil « d'où tous ces éléments sont issus, par lequel une fois nés ils survivent, dans lequel ils retourneront se fondre ». (*Taitti-rîya Upanishad*, 3, 1.)

Shiva est la personnification de *tamas*, l'inertie centrifuge, la tendance vers la dispersion, la désintégration, l'annihilation.

Lorsque l'univers s'étend indéfiniment, il se dissout graduellement et cesse d'exister en tant qu'organisme. Cette dispersion dans l'obscurité de l'insubstantialité causale, marque la fin de toute différenciation de tout lieu et temps.

Rien de ce qui existe ne peut échapper à ce processus de destruction. L'existence est seulement un stade dans un univers qui s'étend, c'est-à-dire se désintègre. C'est de la destruction, de la désintégration que l'existence renaît à nouveau. C'est pourquoi la destruction est la cause ultime, l'origine première, invisible, de toute création. Seul Shiva, le pouvoir-de-désintégration, demeure à la fin et au commencement. Il est décrit comme un vide infini, substrat de l'existence, et il est comparé au silence et à l'obscurité de l'inconscience dont nous avons une expérience relative dans le sommeil sans rêves, dans lequel toute activité mentale est suspendue.

« Cet être-d'obscurité s'étendait partout, pareil au sommeil inconscient sans forme, indescriptible, indéfinissable. » (*Manu Smriti*, 1, 5.)

D'un certain point de vue Shiva, le Seigneur-du-sommeil, est donc identifié au substrat d'immensité. D'un autre point de vue, il est en rapport avec le commencement et la fin de l'existence. Il est donc le moyen-terme qui relie l'immensité, le brahman, le substrat neutre, impersonnel, au principe causal ou divinité personnelle (Ishvara). Il

est l'état suprême du réel, puisque au-delà de lui se trouve le non-existant. Les Upanishad-s le décrivent comme un abîme sans fond.

« Par-delà cette obscurité, ne se trouve ni jour, ni nuit, ni existence, ni non-existence, mais seulement Shiva, l'indestructible. Le Soleil même demeure prostré devant lui. C'est de lui que jaillit le savoir sans-âge. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 4, 18.)

« Là, le soleil ne brille plus, ni la lune, ni les étoiles. L'éclair ne scintille pas, que dire du feu terrestre, car tout ce qui brille n'est que le reflet de celui dont la splendeur illumine l'univers. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 6, 14 et *Katha Upanishad*, 2, 15.)

« Il n'a pas de corps, ni de sens. Nul qui soit son égal ou plus grand ne peut être. Nous entendons seulement parler des mille formes que prennent ses pouvoirs inhérents de savoir, de vouloir et d'agir. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 6, 8.)

Les principaux aspects de Shiva

Mille et huit noms de Shiva sont donnés dans le *Shiva Purâna* (chap. 69) ainsi que dans le 17ᵉ chapitre de l'*Anushâsana parvan* du *Mahâbhârata*[1]. Le *Linga Purâna* donne également mille noms de Shiva.

Lorsque nous étudions la signification des différents aspects de Shiva symbolisés par ses noms, il n'est pas d'ordinaire nécessaire d'envisager leur origine historique ou pré-historique. Certains de ces noms ont peut-être appartenu aux dieux de différents peuples. Mais ils ont été si complètement assimilés que nous ne pouvons les envisager qu'avec le sens dans lequel ils ont été et sont employés dans la théologie traditionnelle du Shivaïsme.

La plupart des noms communs de Shiva sont des

1. Chap. 45 dans l'édition de Kumbakonam.

épithètes descriptives telles que : à-trois-yeux (tri-locana ou tryambaka), au-cou-bleu (nîla-kantha), aux-cinq-visages (pañcânana), couronné-de-lune (candra-shekhara), porteur-du-Gange (Gangâdhara), seigneur-des-montagnes (girîsha), aux-cheveux-en-broussailles (jatâ-dhara), image-des-eaux (jala-mûrti), au-collier-de-crânes (kapâla-mâlin), immuable (sthâ*n*u), à-l'œil-difforme (virûpak*sh*a), maître-de-l'univers (Vishva-nâtha).

Le dieu terrible et bénéfique

Du point de vue de l'être individuel, la destruction se manifeste toujours en deux stades successifs, le premier est la mort physique, le second la dissolution de l'individualité subtile. Le premier est la fin de l'existence apparente, le deuxième la libération de ses liens subtils. Il y a donc deux aspects de Shiva, l'un effrayant, l'autre désirable, l'un immédiat, l'autre transcendant. Dans son action ultime Shiva représente la mort de la mort, c'est-à-dire la vie éternelle.

Par ailleurs, c'est de la destruction que naît la vie. La vie n'est que l'acte de détruire, de dévorer la vie. La vie est l'image même de celui qui donne la mort. En tant que la fin de toutes choses, Shiva est le dieu de la mort; en tant qu'origine de toute création, il est la source de la vie. Shiva est donc représenté comme le dieu terrible qui détruit, qui dévore tout, mais aussi comme l'être mystérieux et lubrique qui erre à travers forêts et montagnes, donnant naissance à toutes les formes de la vie, créant des mondes nouveaux et des êtres nouveaux par le rythme de sa danse, par les sons de son tambourin, par ses postures de yoga, par les gouttes de sa semence jetée aux vents.

Son image nous vient des profondeurs de la pré-histoire. Il semble être le plus ancien de tous les dieux.

Rudra, Seigneur-des-larmes, le destructeur

Dans l'hindouisme tardif, Shiva (le Seigneur-du-sommeil) est le nom donné à l'aspect paisible, transcendant de la tendance désintégrante, tandis que Rudra (le Seigneur-des-larmes) représente l'aspect agressif, actif, visible de la destruction. C'est donc Rudra qui symbolise directement la tendance centrifuge, la dispersion, l'obscurité (tamas) associée dans la Trinité aux deux autres tendances, la tendance centripète (sattva) qui crée la lumière, et la tendance orbitante ou dynamique (rajas) qui crée le temps et l'espace, et qui sont respectivement représentées par l'Immanent (Vish*n*u) et l'Être-immense (Brahmâ).

Dans les Veda-s, Rudra apparaît comme un dieu puissant et dangereux. Il est le dieu hurlant des tempêtes, père des dieux des vents, parfois identifié au feu (*Taittirîya Samhitâ*, 3, 2, 4 et *Taittirîya Brâhmana* 3, 2, 8, 33). Il faut se méfier de lui. Son nom ne doit pas être prononcé. Ses formules magiques sont des interdictions. Dans les rites sa place est séparée de celle des autres dieux. Son oblation est offerte avec celle des anti-dieux et des esprits du mal.

Le Ri*g* *Veda* (1, 114 et 2, 33) appelle Rudra, Seigneur-des-hymnes, Seigneur-des-sacrifices, le Guérisseur, Brillant-comme-le-soleil, le meilleur et le plus bienfaisant des dieux. Il dispense la richesse et fait prospérer les chevaux, les moutons, les hommes, les femmes et les vaches. Il est le nourricier et éloigne le mal. Il est armé de la foudre (2, 33, 3), il porte un arc et des flèches (2, 33, 10; 5, 42, 11; 10, 126, 6). Monté sur son chariot il est dangereux comme un fauve. Il est destructeur et violent. Une longue prière que lui adresse le *Yajur Veda*, l'appelle bienveillant, sans-malice, libérateur, guérisseur-céleste, rouge, au-cou-bleu, aux-mille-yeux, porteur-de-mille-carquois. Dans un autre hymne, ainsi que dans le Ri*g* *Veda* (7, 59,

12), il a trois yeux. Il est parfumé et apporte la prospérité. Il protège le bétail, toutefois son caractère est violent. On ne peut rien lui cacher. Rien n'est hors de son atteinte. C'est lui qui punit les coupables. « Rudra donne au pécheur les tortures de l'enfer [1]. »

Du point de vue de la vie, la destruction fait peur. « Rudra est celui qui tue. » (*Atharva Veda*, 1, 19, 3.) Les hommes parlent de lui avec terreur. « Il est la mort... le démon... la cause des larmes. » (*Atharva Veda Sûkta*, 16, 6, 26.) On l'implore avec anxiété :

Ne fais pas mourir nos pères et nos mères.

(Rig *Veda*, 1, 114, 7.)

Ne nous frappe pas dans nos fils, ni dans la durée de nos jours.
Ne sois pas insensible.
Ne fais pas de mal à notre bétail, ni à nos chevaux
Ne massacre pas nos héros dans ta rage
Seigneur-des-larmes!

(*Shvetâshvatara Upanishad*, 4, 22.)

Pour lui le prêtre et le guerrier ne sont que son repas, la mort un condiment.
Qui peut dire quand il va venir.

(*Katha Upanishad*, 2, 25.)

Tous ceux qui accomplissent une fonction destructrice participent au principe appelé Rudra. La vie qui ne peut subsister qu'en détruisant la vie est une manifestation du Seigneur-des-larmes.

« O Bienveillant (Maitreya)! Celui qui détruit quoi que ce soit du monde inanimé ou animé fait l'œuvre du destructeur. Il devient la personnification du terrible tor-

1. Mahidhâra, commentaire sur la *Vâjasaneyi Samhitâ* du *Yajur Veda* blanc 16,33.

tureur-des-hommes qui donne la mort. » (*Vishnu Purâna*, 1, 22, 39.)

Appelé pour la première fois le Grand-dieu (Mahâ-deva) dans le *Yajur Veda* blanc, Rudra apparaît dans les Upanishad-s comme le Dieu-suprême :

Il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin.
Il est l'unique, l'omniprésent,
le merveilleux, la joie du cœur,
l'époux de la Paix-de-la nuit (Umâ),
le premier des dieux, le souverain suprême.
Il a trois yeux, le cou bleuté. Il est paisible.
Il est le créateur, le Seigneur-du-sommeil,
le souverain du Ciel, l'indestructible.
Rayonnant de lui-même au-dessus de tout
il est l'Immanent, le souffle vital,
le feu destructeur et l'oblation qu'il dévore.
Éternel, il est tout ce qui fut et sera.
Le connaissant on traverse la mort.
Il n'est pas d'autre voie qui mène
Vers la Libération.

(*Kaivalya Upanishad*, 6-9.)

En tant que le principe actif de toute destruction, le Seigneur-des-larmes est le Régent-de-l'univers. « Rudra, le terrible, unique et sans second, gouverne tous les mondes par ses pouvoirs. Il réside en toute créature. Il est le protecteur. Ayant créé tous les êtres vivants, il les refond tous ensemble à la fin des temps. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 3, 2.)

« Le Grand-dieu est partout mais on ne peut le voir. Il est le créateur, le souverain du monde. Il est le suzerain de l'Être-immense, de l'Immanent et du Roi-du-ciel. Tous les êtres célestes, de l'Être-immense aux génies du mal le vénèrent. (*Mahâbhârata*, 13, 14, 3-4.)

Le nom de Rudra

L'origine du mot *Rudra* reste obscure. Nous n'en connaissons que des étymologies symboliques. Les Brâhmana-s expliquent que lorsque Rudra naquit, il se mit à pleurer. Le Progéniteur, son père, en demanda la raison, et apprenant que l'enfant pleurait parce qu'il n'avait pas de nom, il l'appela Pleureur (Rudra), de la racine *rud*, pleurer. La même histoire est racontée dans le *Padma Purâna* (chap. 8), le *Kûrma Purâna* (1, 10) et le *Vishnu Purâna* (1, 8).

« Il est Rudra parce qu'il fait pleurer. » (*Kûrma Purâna*, 110, 24.)

« Lors de la destruction, il extermine les êtres vivants et les fait pleurer. C'est pourquoi il est le Seigneur-des-larmes. » (*Vishnu-sahasra-nâma-bhâshya*, 26.)

« Lorsque le souffle vital quitte le corps, les hommes se lamentent. [Le souffle vital] est donc appelé Rudra, parce qu'il fait pleurer. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 3, 9, 4.)

La *Brihad-devatâ* dit que Rudra veut dire hurleur. « Parce qu'il hurla (arodît) dans le ciel, donnant aux hommes la pluie et la foudre, les quatre Voyants le louent comme le Hurleur (Rudra). » (*Brihad-devatâ*, 2, 34.) Le *Mahâbhârata* (12, 10369) compare son rire au son creux et terrible du tambour de guerre.

Rudra veut dire aussi Celui-qui-enlève-la-douleur. « *Rut* est le nom donné aux trois formes de la douleur [physique, mentale et spirituelle] qui existent en ce monde. La cause de la douleur est aussi appelée *rut*. Il est *Rudra*, Celui-qui-enlève-la-douleur parce qu'il éloigne toutes les formes de la souffrance. » (*Shabda Cintâmani*.)

Rudra peut vouloir dire le « Rouge ». Ceci pourrait être aussi le sens originel de *Shiva* dans quelque langue non-aryenne. Le mot tamoul pour rouge est *Shev-*, *Shivappu*.

La personnification de la colère

Ce monde est régi par la peur. Rudra est « la grande Peur, la Foudre-qui-menace » (*Katha Upanishad*, 5, 3 et *Kena Upanishad*, 3, 2). « Celui dont les dieux mêmes craignent la rage dans le combat » (*Râmâyana*, 1, 1, 4). « Par crainte de lui, le vent souffle; par crainte de lui, le soleil brille; par crainte le feu, le Roi-du-ciel et la Mort se hâtent dans leur travail. » (*Taittirîya Upanishad*, 3, 3.)

La colère des dieux est la source même de la peur. Comme le souverain suprême, le Seigneur-des-larmes incarne tout ce qui effraie. Il est le Furieux (Ca*nd*a), la Rage (Ca*nd*ikâ), le Formidable (Bhîma), le Terrible (Ugra), l'Épouvantable (Ghora), le Terrifiant (Vibhi*sh*a*n*a). (*Mahâbhârata*, 12, 10, 370 et 12, 10, 375.)

La colère elle-même est vénérée en lui.

« Je te salue, fureur du Seigneur-des-larmes. » (*Vâjasaneyi Samhitâ*, 16, 1.) Dans le mythe des Purâ*n*a-s, la naissance de Rudra est due à la colère (manyu) du Progéniteur (Prajâpati).

Le feu qui tue

La première des formes de destruction est le feu. Agni, Seigneur-du-feu, est donc une manifestation de Rudra. Dans le Ri*g Veda*, Agni est souvent appelé Rudra et identifié à lui. « Agni est Rudra » (*Shatapatha Brâhmana*, 5, 3, 1, 10 et 6, 1, 3, 10 et *Taittirîya Samhitâ*, 5, 4, 3, 1). « Ce feu subtil pénétrant toutes choses est le dieu Rudra lui-même » (*Shatapatha Brâhmana*, 9, 1, 1, 1). « Agni est le nom de Rudra. Agni a deux formes, l'une terrible, l'autre bénéfique (Shiva) » (*Aitareya Brâhmana*). « Agni est appelé Rudra » (*Nirukta*, 10, 1, 1). « Parce qu'il créa tous les mondes, ce Rudra est appelé Agni » (*Atharva Samhitâ* 7, 87, 9). Tout ce qui brûle est de Rudra. La chaleur du

soleil est le souffle de Rudra (Rudra-prâna). Tant qu'il personnifie le feu du sacrifice, Rudra est appelé le Maître-du-bétail (Pashupati). En alchimie, le mercure, que l'on croit être de l'énergie solaire accumulée entre les couches de la terre, est appelé sperme-de-Rudra (Rudra-vîrya).

Bhairava, le Terrible

Sous son aspect le plus effrayant, Rudra est appelé Bhairava, le Terrible. Il est le destructeur malévolent qui se plaît à détruire. Selon la *Taittirîya Samhitâ*, (6, 2, 3), il attaqua et détruisit trois villes des anti-dieux. Ceci semble être l'origine du mythe dans lequel Rudra réduit en cendres les trois cités volantes.

Bhûteshvara, Seigneur-des-éléments ou Roi-des-fantômes

L'*Aitareya Brâhmana* (3, 33) appelle Rudra, Seigneur-des-éléments (Bhûtamat). C'est également le sens de Bhûteshvara. Dans la mythologie tardive, le mot Bhûta est toutefois pris dans le sens de fantômes ou d'esprits du mal et Bhûteshvara devient le Chef-des-fantômes. « Comme le Chef-des-fantômes, Rudra hante les cimetières et les lieux de crémation, des serpents sur sa tête et un collier de crânes à son cou. Il est entouré d'une troupe de lutins et piétine les démons rebelles. Il se livre à la débauche et danse furieusement, échauffé par le vin..., la danse appelée *tandava* tandis que des lutins furieux se pressent autour de lui[1]. »

La mort est l'Effaceur (Hara)

Comme le pouvoir dévastateur qui balaie et détruit toutes choses, Shiva est appelé Hara, l'Effaceur. Il est identifié à la maladie, à la mort, ainsi qu'à la puissance destructrice qui, à la fin des temps, efface l'Univers. « Il

1. Downson, *Hindu Mythology*, p. 398.

est l'Effaceur (Hara) parce qu'il enlève toutes choses, parce qu'il détruit tout. »

Dans le *Mahâbhârata* (13, 1146), Rudra est appelé *Sarva-bhûta-hara*. Celui qui efface tous les êtres. Il est aussi *Bhaga-netra-hara*, Celui qui aveugle Bhaga, le Principe-souverain qui distribue aux dieux leurs parts du sacrifice (10, 249). Il est aussi Celui qui enlève les oblations d'Art-rituel (Dak*sh*a-kratu-hara), car il vole les fruits du sacrifice.

L'Effaceur est identifié à la maladie (*Mahâbhârata*, 7, 2877). Son messager est la Fièvre (*Mahâbhârata*, 12, 10259). Il est la mort (13, 7497) qui détruit sans discrimination le bon et le mauvais (12, 2791). A la fin des âges il détruit ce qu'il a créé (9, 2236). Il aspire l'Univers et avale toutes choses (13, 941-43).

Rudra en tant que Seigneur-du-sommeil (Shiva) est encore l'Effaceur, car le sommeil efface toute souffrance.

Dans une autre étymologie, Hara prend le sens de Dispensateur-de-merveilles (*Shiva-toshinî*, 1, 65, 143).

Shiva, le Bénéfique, le Seigneur-du-sommeil

« La forme la plus abstraite de Rudra est appelée Shiva dans les Anciens textes » (*Linga Purâna*, 1, 3, 10). Selon les *Unadi Sûtra-s*, le mot *Shiva* vient de la racine *shîn* qui veut dire « sommeil ». « Tout s'endort en lui, c'est pourquoi il est le Seigneur-du-Sommeil. » (*Unadi Sûtra*-s, 1, 153.)

Dans les hymnes des Veda-s, le mot Shiva signifiant « bénéfique » est seulement un adjectif qui s'applique aux aspects paisibles de Rudra

Puisses-tu nous apparaître, Rudra, habitant des montagnes
Sous cette forme tienne qui ne suggère rien de mauvais
Qui nous est bénéfique (Shiva) qui ne nous fait pas peur,
Qui est envers nous bienveillante.

O Toi qui vis dans les montagnes, protecteur des montagnes!
Rends favorable cette flèche que tu portes en ta main
déjà prête à être lancée
Ne blesse ni homme, ni chose.

(*Shvetâshvatara Upanishad*, 3, 3, 5-6.)

L'idée commune à tous les peuples superstitieux, que l'on ne doit parler des choses que l'on craint qu'indirectement et comme de choses aimables, fit de l'adjectif « bénéfique » (shiva) un autre nom du Seigneur-des-larmes. Cette appellation devait devenir son nom le plus courant dans les Upani*sh*ad-s. Plus tard il remplaça les autres noms dans la religion populaire. Les deux noms Rudra et Shiva sont aujourd'hui des synonymes. Toutefois Rudra, en théorie, représente l'aspect terrible et actif du dieu, tandis que Shiva est l'aspect bienveillant, paisible, transcendant, de la tendance-désintégrante, ce qui demeure lorsque les deux autres tendances ont cessé d'exister.

« Lorsque les êtres sont fatigués d'agir, de vivre, de savoir, de jouir et de souffrir et qu'ils cherchent le vrai repos dans le sommeil sans rêves, ils retournent au Seigneur-du-sommeil, à l'immobilité, à la demeure-de-joie (Shambhu) dans laquelle l'univers se repose et s'endort. » (Cité dans *Shiva-tattva.*)

Ce repos du sommeil exprime la pitié ultime du créateur. Même Indra, le roi du ciel qui possède tous les instruments du plaisir, cherche à la fin la paix de la non-existence. (*Bhâgavata Purâna.*) Shiva, le stade ultime, non-différencié, sans dualité, représente le but suprême du yogin qui « sait que le Seigneur-du-sommeil représente ce quatrième stade non duel, non différencié qui est la paix. » (*Mandukya Upanishad*, 7.)

Nous craignons la mort, le repos éternel, à cause de notre incapacité à en comprendre la signification. L'homme, dans ce monde illusoire, craint la mort bien que pour lui

elle représente la délivrance de ses liens, la seule chose vraiment désirable. « Même le yogin la craint, voyant un sujet de terreur dans ce qui n'est que la libération de la peur. » (*Gaudapâda Kârikâ*. 3, 39.)

« Pareil au ver de l'amer fruit du *nîm* qui semble torturé si on le place dans le sucre, le ver ignorant qui cherche les plaisirs du monde de la dualité, craint la joie de la non-dualité, du non-manifesté, car il ne peut y trouver les chansons, les danses et les jeux de ce monde. Toutefois ceux qui atteignent la connaissance réalisent que c'est là seulement que peut être trouvée l'essence de la joie pure. Le Seigneur-des-larmes, terreur de l'ignorant, apparaît au sage comme le bénéfique (Shiva), comme l'essence même de toute joie. » (Karapâtrî, *Shrî Shiva-tattva*, Sanmârga, 1941, p. 114.)

Représenté comme l'Être-cosmique, Shiva est formé de tous les principes des éléments. « Le feu est son front, le soleil et la lune sont ses yeux, les directions de l'espace ses oreilles. Les Veda-s sont sa voix. Le vent qui pénètre le monde est le souffle qui soulève sa poitrine. Ses pieds sont la terre. Il est le Soi au-dedans de tous les êtres vivants. » (*Mundaka Upanishad*, 2, 1, 4.)

Le Grand-dieu (Maheshvara), Seigneur-du-savoir

Le Grand-dieu, Seigneur-du-savoir, représente le stade où nulle différence ne subsiste, « le lieu où l'individualité se fond dans cet être plus vaste qui est en nous-même et pourtant existait avant notre naissance, avant que la création n'apparaisse. Ce vrai soi de tous les êtres est la divinité transcendante non qualifiée que l'on appelle le Grand-dieu, Maheshvara ». (Karapâtrî, *Maheshvara*, Sanmârga, 1946.)

« Cette divinité est en elle-même plus vaste que toute la place qu'occupe l'univers. C'est pourquoi les sages l'appel-

lent le Grand-dieu. » (*Brahma-vaivarta Purâna*, Prakriti Kha*n*da, chap. 53.)

Du point de vue cosmologique, le Grand-dieu n'est qu'un autre nom de la Personne-indestructible, l'Ak*sh*ara Puru*sh*a, qui, en tant que créateur du monde est généralement représenté par le mot personnel singulier « Dieu ». Chacune des parties (kalâ-s) de la Personne-indestructible est aussi « Dieu », c'est-à-dire nous apparaît comme étant la totalité indivisible. De même qu'un nombre infini, une distance infinie, une quantité infinie, qui tous sont des fictions, peuvent nous sembler faire partie d'un infini général dans lequel quantité, nombre, distances, ne sont plus des entités distinctes mais semblent se fondre en une qualité unique : l'infini, de même, chaque divinité, c'est-à-dire chaque aspect transcendant de la création peut sembler à l'homme se fondre dans un être immense, indivisible et indifférencié. Le dieu qui est au-dessus de tous les dieux, qui forme l'ensemble indivisible de toutes les divinités est le Grand-dieu, Maheshvara. Cette unité de tout ce qui existe est représentée par l'unité des trois fonctions qui constituent la nature du Cosmos, du sacrifice cosmique, et qui sont la Puissance (Indra), le Dévorant (Agni), et le Dévoré (Soma), les trois aspects principaux de Shiva.

Dans les Purâ*n*a-s, comme dans les Upani*sh*ad-s, le Grand-dieu est le dieu de la connaissance transcendante. « C'est de Maheshvara qu'il faut extraire le savoir. » (*Karmalocana.*)

« Je salue la demeure de toute science, le Grand-dieu Maheshvara. De son souffle est issue la parole-éternelle, le Veda, et de la parole, l'Univers. » (Cité dans Kalyâ*n*a, *Shiva anka*, p. 169.)

Il est le Seigneur (Ishâna) maître de toutes les formes du savoir. Il est le souverain de tous les éléments. » (*Mahânârâyana Upanishad*, 4.)

En lui sont coordonnées les trois énergies qui forment la nature du savoir, les pouvoirs de comprendre (jñâna), de vouloir (icchâ) et d'agir (kriyâ). Pour les réalisations de l'intelligence, c'est donc Shiva, sous l'aspect du Grand-dieu (Maheshvara) qui est vénéré.

« Il est le roi du monde, le Seigneur-des-larmes, le Grand-voyant dont les dieux sont issus et en qui ils se résorbent à la fin. Puisse celui qui le premier vit naître l'intellect-universel nous accorder l'intelligence. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 4, 12.)

« Cherchant la lumière, je prends refuge en lui qui le premier établit l'Être-immense et de qui les Veda-s jaillirent, le dieu resplendissant par qui l'intellect est illuminé. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 6, 18.)

Le Maheshvara sûtra

Chaque science peut conduire à la source commune de toutes les sciences. Toutefois, il existe quatre voies du savoir qui sont considérées comme menant plus directement à l'intelligence de la réalité supérieure. L'enseignement de ces quatre sciences est symboliquement attribué à Shiva. Elles sont : le *Yoga* ou méthode de perception supra-sensorielle des réalités transcendantes; le *Vedanta* ou théorie métaphysique, qui est la compréhension intellectuelle des réalités transcendantes; la *Sémantique* ou étude des moyens de transmission du savoir, qui étudie les rapports des mots ou des symboles verbaux avec les idées ou images mentales, et la *musique* qui est la perception directe des rapports symboliques des nombres avec les idées et les formes. On fait dériver la théorie de ces quatre formes de la connaissance d'une formule mystérieuse appelée le « fil du Grand-dieu » (Mâheshvara sûtra) qui aurait jailli du son du tambourin de Shiva durant la danse cosmique par laquelle il crée l'harmonie qui est l'univers.

L'histoire des circonstances dans lesquelles le grammairien Pânini obtint le *sûtra* du Grand-dieu est contée dans le *Kathâsaritsâgara*, le *Haricaritcintâmani*, la *Brihat Kathâ mañjari* et la *Nandikeshvara Kâshikâ*.

Le *Mâheshvara sûtra* comprend tous les sons articulés possibles, arrangés dans un ordre symbolique que l'on dit être la clef de la structure et de la signification de toutes les langues. Il représente l'une des formules-verbales ésotériques dans lesquelles était condensée l'ancienne sagesse shivaïte, et que l'on affirme être la première révélation. Selon certains adeptes très exclusifs du Shivaïsme, le transfert des valeurs magiques inhérentes aux symboles-verbaux, aux incantations et élaborations poétiques des hymnes védiques représente une révélation (dans le sens où ce mot veut dire « couvrir d'un nouveau voile ») de la sagesse ancienne à la suite de la conquête aryenne. Le terme Veda, qui veut dire savoir, dans son sens universel où il représente la loi même du monde, la pure « connaissance intellectuelle, sans commencement ni fin », ne se réfère pas aux recueils d'hymnes des quatre Veda-s, mais à ces anciennes formules ou *mantra*-s qui n'appartiennent, même extérieurement, à aucun langage particulier et qui restent aujourd'hui encore la base secrète des connaissances ésotériques préservées par la transmission initiatique ches les ascètes hindous.

Dans la théorie du langage, une distinction fondamentale doit être faite entre les mots et leur sens. Shiva qui est la substance du savoir, est identifié au sens des mots. Le mot lui-même, l'instrument par lequel nous saisissons le sens, est une forme d'énergie et est donc assimilé à la puissance de Shiva, au principe actif de sa manifestation, représenté comme sa compagne. « Shiva est le sens, sa compagne le mot. » (*Linga Purâna*, 3, 11, 47.)

« L'aimée de Shiva, son énergie divine, est le support de tous les mots alors que Shiva lui-même, dont le front

est orné du croissant de la lune, (de la coupe de soma) (c'est-à-dire qu'il représente le yogi dont l'énergie vitale sublimée est transformée en énergie mentale) est le support du sens de tous [les mots]. » *(Vaiyâkarana manjûshâ.)*

Le Temps (kâla), destructeur de toutes choses

Shiva en tant que destructeur est identifié au temps (*Mahâbhârata*, 13, 942, 1188, et 7497). « Tu es l'origine des mondes, tu es le Temps, leur destructeur. » (*Mahâbhârata*, Anushâsana parvan, 45, 313.)

Avant que rien n'existe, le Temps est. Le Temps représente la condition première qui permet à l'Univers d'exister. Bien que le point de vue cosmologique (Sânkhya) fasse du Temps un corollaire de l'espace, le point de vue logique (Nyâya) et le point de vue métaphysique (Vedânta) considèrent que le Temps précède l'espace. Nous allons voir qu'il s'agit de deux sortes de Temps différents. Le Temps absolu est d'une autre nature que le temps relatif que nous percevons. Il s'agit du Grand-Temps (Mahâ-Kâla) qui est une éternité toujours présente, indivisible et sans mesure. On compare ce temps à une Verge-indivise-et-continue (Akhanda-da*nd*âyamâna). Les divisions du temps relatif que nous percevons ne sont que les divisions apparentes du Temps-continu provoquées par les mouvements des astres. Le temps relatif est perçu différemment par différentes sortes d'êtres. Les planètes dont le mouvement détermine les rythmes du temps relatif, les conditions du monde tel que nous le percevons, peuvent être considérées comme les agents de la loi cosmique qui régit notre destin et, envisagées sous cet angle, elles sont vénérées comme des dieux. Aussi longtemps que nous sommes soumis aux rythmes planétaires, nous restons enfermés dans le monde de l'existence relative. C'est seulement lorsque le rythme du temps relatif cesse d'être perçu

ou cesse de nous conditionner que nous pouvons atteindre au repos dans le Temps absolu.

La manifestation n'est perceptible, n'est possible que dans le complexe espace-temps. *Sattva*, la tendance centripète, est le principe de la location, de l'espace, car l'espace implique le lieu, alors que *tamas*, la tendance centrifuge, est l'essence même du temps absolu, la mesure de l'expansion de l'univers par laquelle toute cohésion est détruite. Le temps relatif ou cyclique, par contre, qui est l'effet du mouvement circulaire des planètes, dépend de l'espace et est l'effet de la tendance orbitante *rajas* de laquelle toute substance, toute forme, toute chose est née. Le *Vishnu Purâna*, le *Bhâgavata Purâna*, le *Padma Purâna*, tous expliquent que l'Être-immense (Brahmâ) qui personnifie la tendance orbitante, est la nature même du temps relatif, car « le temps qui conduit les mondes à leur fin est différent de celui qui mesure la vie. Le temps est donc toujours de deux sortes, subtil ou grossier, non manifesté ou manifesté ». (*Sûrya Siddhânta*, 1-10.)

La divinité du Temps

« Dans le *Vishnu Purâna* (1, 2) il est dit que lorsque les trois tendances fondamentales arrivent à un état d'équilibre, s'annulent les unes les autres, le courant qui est l'univers cesse d'exister. La Nature et la Personne sont alors séparées. A ce moment, l'état causal suprême, sur lequel reposent Nature et Personne, est l'Éternité ou Temps absolu (qui n'est que présent). Le Temps absolu est donc la réalité transcendante qui, au moment de la création, unit la Nature et la Personne, Prak*ri*ti et Puru*sha*, et qui les sépare lorsque l'Univers se dissout. Le mot Temps (Kâla) est donc employé dans un sens théologique pour représenter l'union du Seigneur-du-sommeil (Shiva), qui est le substrat manifesté, et de sa capacité d'agir (ou

énergie) représentée comme sa compagne (Shivâ). Cette union est celle de l'Illusioniste (Mâyin) et de son Pouvoir d'illusion (Mâyâ). » (Yogatrayânanda, *Kâla tattva*, Shiva-râtrî, p. 177.)

Lorsqu'il est identifié au Seigneur-du-sommeil ou au Grand-dieu (Maheshvara) qui est l'aspect transcendant du divin, le Temps éternel et indivisible, le temps transcendant et absolu est appelé le Grand-Temps (Mahâ-Kâla).

Le temps relatif mesure toute croissance, tout déclin, toute existence. Le pouvoir élusif qui détruit tout, est la mesure même de l'existence. Le temps est donc la puissance de Rudra, la puissance de la mort, le destructeur universel.

« Je suis le temps dont l'inclination est de détruire les mondes », dit l'Être cosmique de la *Bhagavad-Gîta* (11, 52). « Le temps qui digère les éléments, le temps qui dévore les êtres. » (*Mahâbhârata*, 1, 1, 273.) « Tout dans ce monde, l'existence et la non-existence, la joie et la douleur, reposent sur le Temps. » (*Mahâbhârata*, 1, 1, 272.)

Le temps relatif est parfois aussi identifié avec Yama (celui qui lie), le souverain du royaume des morts. (*Mahâbhârata*, 13, 1, etc.)

Le Maître-de-la-réintégration (yoga)

Le stade qu'atteint le yogin qui est parvenu à réduire son mental au silence est la source de la connaissance. C'est lorsqu'il atteint cette source que le yogin prend conscience du substrat non-manifesté de la manifestation. Tous les enseignements de la technique-de-réintégration (le yoga) ainsi que le processus de la libération sont perçus par le yogin dans la caverne de son cœur, sous la forme de la divinité-transcendante, de Maheshvara. Le Grand-dieu (Maheshvara) est donc le Grand-yogin, qui enseigne tout ce qui est au-delà de l'expérience des sens. C'est à lui qu'est attribuée la révélation des techniques du yoga aux hommes.

Le Grand-dieu est lui-même représenté comme l'ascète parfait, le Grand-yogin (Mahâ yogin) en qui sont réunies les perfections de l'austérité, de l'ascèse, de la méditation, par lesquelles des pouvoirs sans limites peuvent être obtenus. On le montre nu, vêtu des directions de l'espace (Dig-ambara), les cheveux en broussaille (dhûr-jaṭi), le corps frotté de cendres.

Les méthodes du yoga qui en cela diffèrent de celles des rites, sont ouvertes à tous ceux qui suivent ses disciplines. Shiva, le yogin, est donc accusé dans les livres saints des aryens d'accorder ses enseignements aux humbles, aux impurs, d'être le dieu qui révèle les secrets de la vérité transcendante à ceux qui ne sont même pas qualifiés pour la pratique des rites.

Shankara (Dispensateur-de-la-félicité) et Shambhu (le Lieu-de-félicité)

« Parce qu'il crée (Kṛi) la félicité (*Sukha* ou *Sham*), parce qu'il est la source de la joie sans limites, Shiva, l'être suprême, informel, est appelé le Dispensateur-de-la-félicité (Shankara)[1]. »

La Félicité sans limites est le nom donné à l'expérience de la connaissance transcendante, du Savoir absolu.

L'Hermaphrodite (Ardha-nârî-îshvara)

Le substrat neutre improductif se divise d'abord en substance et en énergie, en un principe mâle et un principe femelle. Lorsque ces deux éléments s'unissent à nouveau, une étincelle jaillit. Cette étincelle représente l'attraction, le désir, la source du courant de la vie.

C'est ce désir qui est l'origine apparente de la manifes-

1. *Shiva-toshinî* : Commentaire du *Linga Purâna*, 1, 6, 22.

tation. La polarisation du substrat unique en principe mâle et en principe femelle, est une supposition qui permet d'expliquer l'apparition de l'attraction, de l'étincelle du désir, dans le substrat neutre.

L'union de Shiva (la substance) et de Shakti (l'énergie) est le fondement de toute création. Ceci est symbolisé par l'hermaphrodite, mi-mâle, mi-femelle, dont la nature est pur désir. « Quand l'Existence et la Conscience s'unissent, leur union est une volupté, et c'est dans cette volupté que réside leur réalité. Leur existence séparée n'est qu'une fiction. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ-rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 153.)

Le symbolisme de l'hermaphrodite est équivalent à celui du linga (le phallus) et du yoni (l'organe féminin).

Du point de vue cosmologique, « le pouvoir de délibération mentale (vimarsha) et le pouvoir d'expression (prakâsha) se manifestent d'abord dans le déterminant de l'espace qui est le point-limite (bindu), la première localisation par laquelle la manifestation commence, et le déterminant du temps, le premier rythme représenté par la vibration primordiale (nâda). L'espace est considéré comme femelle, le temps comme mâle. Leur union dans l'hermaphrodite représente le désir (Kâma), l'impulsion créatrice ». (Karapâtrî, *Shrî Shiva-tattva*, Siddhânta, 1941, p. 114.)

« Le principe mâle est aussi identifié au feu, le principe dévorant, tandis que le principe femelle est le Soma, l'oblation dévorée. L'hermaphrodite est donc l'image du sacrifice cosmique, l'image de la nature de l'univers. » (*Devatâ-tattva*.)

Shiva ne peut s'unir qu'à lui-même car « la beauté parfaite ne peut contempler qu'elle-même, reflétée en elle-même. Aucun autre miroir que la perfection même ne saurait refléter la perfection. C'est alors que l'être divin est stupéfait de sa propre beauté ».

Lorsque Shiva et son pouvoir (Shakti) s'unissent, l'étin-

celle du désir apparaît et l'univers jaillit du sentiment de l'amour. » (Karapâtrî, *Linga Rahasya*, Siddhânta, 1942, p. 154.)

« Il divisa son corps en deux moitiés, l'une était mâle et l'autre était femelle. Le mâle dans cette femelle procréa l'Univers. » (*Manu Smriti*, 1, 32.)

VI

LES FORMES DE RUDRA-SHIVA

Les formes élémentaires de Rudra

Le pouvoir de détruire, le pouvoir du Seigneur-des-larmes, se manifeste à travers tous les éléments, toutes les forces de la Nature. Rudra est le feu qui brûle, l'eau qui noie, le vent qui détruit, l'homme qui tue. En tant que le pouvoir qui guide les éléments, Rudra est représenté sous huit formes mentionnées dans le *Shatapatha Brâhmana* (6, 3, 1) comme les formes ignées de Shiva et appelées les formes du Feu-multicolore (Citra-agni) ou du Souffle-igné (Agneya, prâ*n*a).

Comme tous les aspects de Shiva, les formes élémentaires du Seigneur-des-larmes ont une double nature, l'une terrible, l'autre bénéfique. Elles sont plus souvent mentionnées sous leur aspect bénéfique que sous leur aspect terrible.

« L'Existant (Bhava), l'Archer (Sharva), le Seigneur-des-larmes (Rudra), le Maître-du-bétail (Pashupati)[1], le Terrible (Ugra), le Grand-dieu (Mahan ou Mahâ-deva), le Formidable (Bhîma), le Souverain (Ishâna) sont les huit noms. La Sagesse divine devant laquelle je me pros-

1. Rudra est déjà appelé Sharva, Bhava, Pashupati dans le *Shatapatha Brâhmana*, 1, 7, 3, 8.

terne réside en chacun d'eux et représente tout ce qui est désirable. » (*Shiva-mahimâ stotram*, 28.)

1. SHARVA L'ARCHER

L'Archer (Sharva) correspond à l'élément terre (sphère de perception de l'odorat). Il est le nourrisseur, le soutien de la vie, le chasseur qui apporte à manger. Il est aussi l'équivalent du dieu de l'amour dont les flèches odorantes sont les cinq sens.

« Le soutien de tous les êtres, animés ou inanimés, le dieu dont la substance est la terre est appelé l'Archer par ceux qui connaissent les Écritures. La terre est sa nature, il en est le seigneur. Son épouse l'Échevelée (Vikeshî) est la déesse de la Terre. Son fils est [la planète] Mars (Angâraka). » (*Linga Purâna*, 2, 13, 3-4.)

2. BHAVA, L'EXISTANT

Toujours associé à l'Archer (Sharva), l'Existant (Bhava) correspond à l'élément eau (sphère du sens du goût). Il est parfois représenté comme un compagnon de Shiva et est alors identifié à Parjanya, le dieu de la pluie.

« Bhava, selon ceux qui connaissent le Veda, est un dieu tout puissant. Il représente la nature de la vie des mondes. Les Sages disent que sa compagne est la Paix-de-la-nuit (Umâ). Son fils est la planète Vénus. Il est le réservoir de la semence des sept mondes. Il est le protecteur des sept mondes. » (*Linga Purâna*, 2, 13, 5-6.)

3. PASHUPATI, LE MAITRE-DU-BÉTAIL

L'*Aitareya Brâhmana* (3, 33) appelle Rudra le Maître-du-bétail (Pashupati), le nourrisseur du sacrifice. Envisagé comme l'une des formes élémentaires de Rudra, le Maître-du-bétail correspond au feu (sphère du sens de la vue). Il personnifie le sacrifice-rituel duquel naît toute vie.

« Le seigneur Maître-du-bétail est connu des sages comme la personnification du feu. L'épouse chérie du Maître-du-bétail est l'Invocation oblatoire (Svâhâ). Son fils est le Dieu-aux-six-visages (Shanmukha : Skanda) [dieu de la beauté et de la guerre]. » (*Linga Purâna*, 2, 13. 7.)

4. *ISHANA, LE SOUVERAIN*

Le Souverain (Ishâna) personnifie l'élément air (sphère du sens du toucher). Il est le purificateur, le Régent du Nord-Est.

« Pénétrant toutes choses, nourrissant tout ce qui possède un corps, l'esprit de l'air est appelé le Souverain par les sages. La compagne de ce Souverain divin, créateur des mondes et dont le Vent est la nature, est la Bénéfique (Shivâ). Son fils est la Vitesse-de-la-pensée (Manojava). » (*Linga Purâna*, 2, 13, 8-9.)

5. *BHIMA, LE FORMIDABLE*

Le Formidable (Bhîma) est la personnification de l'éther (sphère du sens de l'ouïe), source de tout ce qui existe. « La personnification de l'éther, qui satisfait tous les désirs des êtres vivants ou inertes, est appelée par les sages, le Formidable (Bhîma). Les dix directions de l'espace sont l'épouse de ce divin Bhîma au grand renom. Son fils est la Création (Sarga). » (*Linga Purâna*, 2, 12, 10-11.)

6. *RUDRA, LE SEIGNEUR-DES-LARMES*

Rudra est la personnification du soleil, la forme céleste du feu, qui fait naître et dessèche la vie.

« La divinité solaire, source de toute splendeur, dispensatrice de libération et de jouissance est appelée par les dieux Rudra, Seigneur-des-larmes. L'épouse de ce Rudra solaire, qui inspire la dévotion, est la Resplendissante

(Suvarcalâ). Son fils est Saturne, le lent. » (*Linga Purâna*, 2, 13, 12-13.)

7. MAHA-DEVA, LE GRAND-DIEU

Shiva représente le pouvoir procréateur, qui recrée indéfiniment ce qu'il détruit. Il est le Souverain-suprême, le Grand-dieu (Mahâ-deva) symbolisé par le phallus, le linga, l'instrument de la procréation et la source du plaisir, duquel jaillit la semence de vie dont le réceptacle est la lune, le calice d'immortalité. Le linga est vénéré seul ou entouré du yoni, l'organe féminin, qui représente Shakti, l'énergie de Shiva.

« Fait de tout ce qui est doux comme la lune, le Grand-dieu (Mahâ-deva) est, d'après les sages, la personnification de l'élixir-sacrificiel (Soma). Les dieux affirment que l'épouse de ce Grand-dieu fait d'ambroisie est appelée la Rouge (Rohinî). Son fils est la planète Mercure (Budha). » (*Linga Purâna*, 2, 13, 14-15.)

8. UGRA, LE TERRIBLE OU ASHANI, L'ÉCLAIR

L'éclair est une étincelle du feu qui détruira le monde (Vaishvânara-agni). L'éclair est aussi le nom que l'on donne au sacrifiant, le Yajamâna, qui tue la victime.

« Les sages reconnaissent le grand et terrible Ugra comme le support des oblations aux dieux et aux ancêtres, le mangeur d'oblations, la nature du sacrifiant. Certains l'appellent le Souverain (Ishâna). Son épouse est l'Initiation (Dîksha). Son fils est la Libation (Santâna). » (*Linga Purâna*, 2, 13, 16-18.)

Les cinq composants (kalâ-s) de Shiva et la manifestation du Verbe

Le processus de la formulation de la pensée dans la parole est considéré comme équivalent au processus de la manifestation cosmique par laquelle le Seigneur-du-som-

meil fait apparaître l'Univers. Cette formulation de l'Univers se fait en cinq stades qui sont appelés : félicité, connaissance, pensée, souffle et vie. La vie est elle-même divisée en deux branches : la parole et la nourriture.

« De la nourriture provient le souffle vital de tous les êtres, du souffle vital la pensée, de la pensée la connaissance, de la connaissance la félicité qui est l'origine de toutes choses. La personne cosmique a donc cinq aspects et la nature de tout ce qui existe a également cinq aspects... Ayant réalisé cela dans leur esprit et dans leur cœur, les sages traversent la mort. » (*Nârâyana Upanishad*, 79.)

Ces cinq degrés de la manifestation de la pensée sont personnifiés par cinq dieux appelés les cinq composants (kalâ-s) de Shiva [1].

1. LE CONQUÉRANT-DE-LA-MORT (MRITYUM-JAYA)

Le Conquérant-de-la-mort représente la personnification de la pure félicité (Ananda-maya-mûrti).

L'état de l'être en qui le mental est entièrement réduit au silence est représenté comme un état de paix parfaite, de félicité sans limites. La félicité, le bonheur sont la source et le but de toute activité. Le désir du plaisir, qui est la forme manifeste et relative de la félicité, est le moteur, l'impulsion qui mène à l'action. Le but de la vie est la jouissance, elle se perpétue par le plaisir. Si les êtres ne voyaient devant eux que la souffrance, personne ne continuerait à vivre. C'est seulement s'ils espèrent des joies plus grandes dans le ciel que les hommes cherchent autre chose que le plaisir sur terre.

Le yogin qui, par introspection, a atteint au fond de lui-même la région silencieuse qui se trouve au-delà de la pensée, au-delà de la connaissance, pénètre dans la félicité

1. Pour la description des cinq composants de Shiva, nous suivons l'étude de Giridhara Sharma Caturvedi dans Kalyâna, *Shiva anka*, p. 41.

et « ayant atteint l'essence du bonheur, il n'est plus lui-même que bonheur ». (*Taittirîya Upanishad*, 2, 7.)

2. *LE DIEU-DU-SUD (DAKSHINA MURTI)*

Le dieu-du-Sud représente la personnification de l'intellect, de la connaissance (Vijñana-maya-mûrti).

Lorsque dans l'océan immobile de la félicité, substrat non manifesté de l'intellect, apparaît un premier mouvement, un frisson qui en trouble la limpidité, ce frisson est le commencement de la pensée, le premier aperçu d'une idée que le mental va essayer de façonner puis de représenter par des mots.

La faculté qui perçoit l'idée est l'intellect (buddhi), l'instrument de la connaissance. La connaissance est la puissance de l'intellect. La totalité de l'intellect cosmique est représentée par la sphère solaire (sûrya ma*nd*ala) de laquelle sont issus les planètes et leur contenu, les êtres vivants, ainsi que toutes les formes et les idées que contient le système solaire. Il n'existe rien sur la terre qui ne vienne du soleil, ni matière, ni pensée. Le soleil doit contenir en puissance tout ce qui est connaissable ainsi que tout savoir. Le soleil est la somme de toutes les connaissances. La combustion solaire est une combustion physique mais aussi une combustion mentale similaire à certaines réactions de notre cerveau.

Le soleil occupe le centre du monde solaire. Dans la symbolique de l'orientation le centre est appelé Nord. (La montagne polaire qui forme l'axe terrestre se trouve en effet au nord.) Du nord au sud, du centre à la périphérie, la connaissance se répand comme les rayons de la lumière. Le but, la fin du savoir est représenté par ce déversement vers le sud, symbolisé par le dieu-du-Sud, Dak*shina*-mûrti. Ce courant qui coule vers le sud, vers la désintégration, la dispersion est aussi la voie de la mort. Le dieu-du-Sud est le dieu qui préside à la mort.

On représente le dieu-du-Sud debout sur le rythme des sons-articulés (varna-mâtrika) que représentent les lettres de l'alphabet. La connaissance, pour prendre forme, devra dépendre de l'appareil du langage. Le mot est le symbole du savoir-manifesté.

Le Conquérant-de-la-mort et le dieu-du-Sud sont faits principalement de lumière (prakâsha-pradhâna). Ils sont donc représentés comme de couleur blanche.

3. *LE SOUVERAIN-DU-DÉSIR (KAMESHVARA)*

Le Souverain-du-désir est l'image de l'être mental (manomaya-mûrti). L'idée dont l'intellect a eu la vision est saisie par le mental qui cherche à la réduire en mots, à la mettre en code pour qu'elle puisse être transmise. La forme universelle du mental est appelée le Souverain-du-désir car la nature de l'être mental est la convoitise. Le mental est tramé de luxure et d'ambition.

« Le Désir apparut le premier, errant au-dessus de tout. Il existait déjà avant le germe de la pensée. » (*Nrisimha Pûrva-tâpinî Upanishad*, 1, 1.)

La couleur du Souverain-du-désir est le rouge. Les tantra-s expliquent qu'il doit être représenté assis près de son épouse, sur un lit fait des cinq esprits-errants (preta) qui sont les cinq aspects de la perception sensorielle et qui le nourrissent de leurs vaines images.

4. *LE MAITRE-DU-BÉTAIL (PASHUPATI)*

Le Maître-du-bétail représente le souffle vital (Prânamaya-mûrti). Les mots forgés par la pensée sont manifestés par le souffle vital. Ils deviennent alors perceptibles, vivants. Le souffle vital, pouvoir qui manifeste la vibration subtile de la pensée et lui donne la vie, est le principe-de-vie, le Seigneur-de-la-terre représenté par le Maître-du-bétail, aux cinq visages, qui, au moyen des rênes que sont les cinq énergies vitales (les prâna-s), dirige l'immense trou-

peau des créatures, les formes changeantes du manifesté.

Nous avons déjà rencontré le Maître-du-bétail qui personnifiait le principe igné parmi les formes élémentaires de Rudra. C'est qu'il représente à la fois l'énergie vitale ou feu intérieur et le feu rituel, car ce sont les deux formes de combustion par lesquelles les hommes vivent et les dieux sont nourris. Toute vie est une constante transformation. C'est à travers le feu rituel que la victime pénètre dans le monde céleste.

Le Maître-du-bétail est une conception typique de l'ancien shivaïsme. Il apparaît comme le souverain de la terre, l'ami de la vie, le guide de chaque espèce dans son développement. Il existe une forme du Maître-du-bétail pour chaque monde. Les Veda-s décrivent déjà Rudra comme vivant dans les forêts et les montagnes, régnant sur les animaux sauvages et le bétail. La philosophie shivaïte fait de lui la divinité de la vie, le gardien de la terre, qui erre nu à travers montagnes et forêts, lubrique et vigoureux. Il enseigne les secrets du plus haut savoir aux plus humbles. Il apporta sur la terre les arts de la musique et de la danse, ainsi que l'art dramatique par lequel les voies de la sagesse peuvent être enseignées à la foule.

Le Maître-du-bétail est souvent considéré comme un équivalent du Progéniteur (Prajâpati) qui est le guide du monde naturel.

Tout dans l'Univers est formé de trois parties : une étincelle intérieure qui est le principe de la vie ou de l'âme, puis une matière ou corps, et enfin un élément de coordination fait des énergies et des rythmes vitaux. Ces trois parties sont appelées respectivement le Maître-du-bétail (Pashupati), le bétail (pashu) et les rênes ou lasso (pâsha). Nul ne peut exister indépendamment des rythmes vitaux et ces rythmes sont le lien du corps avec l'étincelle intérieure ou âme. C'est pourquoi le Maître-du-bétail, le bétail et les rênes sont inséparables les uns des autres.

« Tous les êtres, depuis l'Être-immense jusqu'à la matière immobile, sont appelés le bétail (pashu). Ils forment le troupeau du sage dieu-des-dieux qui fait se mouvoir le monde. Étant leur maître, le tout-puissant Rudra est connu sous le nom de Maître-du-bétail. » (*Linga Purâna*, 2, 9, 12-13.)

C'est ainsi que le corps, la forme extérieure de l'Univers, comme celle des êtres individuels fait partie du troupeau de l'aspect évolutif (vikâra) de la création. Ceci inclut ses caractéristiques physiques et mentales. Le Maître-du-bétail procrée toutes les espèces avec sa propre substance et les lie avec les lois naturelles grâce auxquelles il les contrôle. C'est pourquoi « les vingt-quatre énergies vitales sont les rênes ». (*Linga Purâna*, 2, 9, 13.) Toutes les lois qui guident le mouvement des étoiles et des saisons ou le comportement des espèces animales font partie des rênes (pâsha). Ces lois règlent aussi les rythmes du souffle vital, l'évolution de la nature (Prak*r*iti) et la croissance de tous les êtres.

« Dans la sphère terrestre, la Terre elle-même est le Maître-du-bétail, le rythme du mouvement et l'attraction de la terre sont les rênes. Les plantes et les êtres vivants sont le troupeau. » (Giridhara Sharma Caturvedi. *Pashupati evam Prajâpati*, *Kalyâna*, Shiva anka, p. 41.)

Le *Mahâbhârata* (5, 3825) décrit Pashupati assis sur la chaîne des montagnes neigeuses (himavat), rayonnant comme le feu de la fin des âges. Dans le douzième livre (10212) nous le trouvons assis sur le sommet de la montagne polaire (appelée solaire, sâvitra). Ailleurs (*Mahâbhârata*, 8, 3465) il est sur la montagne Mandarâ.

Au nord du Mont polaire (le Meru) est une forêt d'arbres (Kar*n*ikâra) pleine de fleurs dans toutes les saisons de l'année. C'est là, qu'entouré des esprits célestes se divertit le Maître-du-bétail, l'amant de la Paix-de-la-Nuit (Umâ). (*Mahâbhârata*, 6, 218 et 13, 6339.)

D'après le *Shatapatha Brâhmana* (1, 7, 4, 1-3) et l'*Aitareya Brâhmana* (3, 33), Rudra accepta de s'incarner pour pouvoir punir le Progéniteur qui manifestait des intentions lubriques à l'égard de sa propre fille. Il accepta d'être le souverain des animaux et, prenant lui-même une forme animale, il attaqua le Progéniteur. On peut parfois le rencontrer dans la forêt sous la forme d'une bête ou celle d'un chasseur et on peut l'apercevoir dans le ciel où il est l'étoile Rohinî.

5. *LE SEIGNEUR-DES-ÉLÉMENTS, BHUTESHA*

Le Seigneur-des-éléments représente l'être physique ou corps-de-nourriture (anna-maya-mûrti) qui est aussi le corps parlant (vân-maya-mûrti).

La relation du corps et des énergies vitales est de deux sortes. Les énergies vitales s'expriment par le corps et sont nourries par le corps. Cette double relation est représentée par la parole (Vâk) et la nourriture (anna). La parole est la projection externe du mental et la nourriture forme la substance du souffle vital et de la pensée.

Toute matière employée pour construire le corps est appelée nourriture. Le corps est entièrement fait de nourriture et est une nourriture pour les autres corps. La parole est aussi la forme matérialisée, transmissible, de la pensée qui se meut de corps en corps, comme la nourriture de la pensée.

Le Régent de l'espace, le dieu-aux-cinq-visages (Pañcânana)

En tant que le Régent des cinq directions de l'espace, des cinq éléments, des cinq sens, des cinq races humaines et de tout ce qui est soumis au nombre cinq, Shiva est représenté comme le dieu-aux-cinq-visages.

« Ses cinq visages sont couleur de perle, jaune, couleur de

nuage (bleu sombre), blanc et rouge. Il a trois yeux, porte au front le croissant de la lune. Il tient un épieu, une épée, une hache, la foudre, une flamme, un serpent royal, une cloche, un crochet pour mener les éléphants et un lacet. L'une de ses mains fait le geste d'écarter la crainte. Il est hors du temps, hors des limites de l'espace. Ses membres resplendissants brillent comme un millier de lunes. » (*Tantra-sâra.*)

La signification des cinq visages de Shiva est expliquée dans le *Linga Purâna* (2, 14-15). Il existe quelques différences dans les couleurs et les attributs du dieu-aux-cinq visages tel qu'il est décrit dans le *Linga Purâna*, le *Shiva Purâna*, le *Vishnu Dharmottara*, le *Rûpa-mandana*, le *Shiva-tattva-nidhi*, etc. Les couleurs que nous avons indiquées sont celles du *Shiva Purâna* (*Rudra Samhitâ*, 1, 4, 36).

L'un des visages regarde vers le haut, les autres dans les quatre directions. Parfois c'est le linga, l'emblème phallique de Shiva qui est représenté avec cinq visages en tant que le progéniteur des cinq sphères de la création.

D'après le *Mahâbhârata* (13, 6384-6390), les trois visages qui regardent vers l'est, le nord et l'ouest semblent doux comme la lune, mais celui qui regarde le sud est terrible. Le visage qui regarde l'est règne sur le monde, le visage qui regarde le nord jouit de la compagnie de la Paix-de-la-nuit (Umâ), le visage qui fait face à l'ouest semble paisible et apporte le bonheur à tous les êtres vivants, mais celui qui contemple le sud est terrible et détruit tout.

Ces cinq aspects de Shiva sont parfois représentés comme des divinités distinctes.

1. LE SOUVERAIN, ISHANA

Le visage qui regarde le zénith représente le Bénéficiaire-du-champ-de-la-Nature (K*sh*etra-jña). Il est transparent comme le cristal. « Personnifiant toutes les formes du savoir,

le souverain (Ishâna) est le maître de toutes les connaissances. » (*Shiva-to*shinî, 1, 65, 96.) Il est en rapport avec l'élément air, le sens du toucher et la main, organe du toucher. Dans son aspect solaire, Ishâna est parfois représenté couleur de cuivre. Lorsqu'il est envisagé comme un dieu indépendant, Ishâna a lui-même cinq visages.

« Je salue le Seigneur-du-sommeil qui est Ishâna, le souverain-aux-cinq-visages. Il est suivi par la chèvre (la puissance de la Nature). Il tient dans ses mains les Veda-s, un crochet pour conduire les éléphants, un lacet, une hachette, un crâne, un tambourin, un rosaire, un trident et fait les gestes d'écarter la crainte et de donner. » (*Shiva-to*shinî, 1, 16.)

2. *LA PERSONNE-SUPRÊME, TAT-PURUSHA*

Le visage qui regarde vers l'est est jaune. Le visage représente la chose possédée, c'est-à-dire la Nature (Prak*r*iti). On l'appelle la Personne-suprême. Il est en rapport avec l'élément terre, le sens de l'odorat et l'anus comme organe d'action.

En tant que divinité indépendante, « la Personne-suprême a la couleur éblouissante de l'éclair ou il est couleur d'or. Il a quatre visages et trois yeux. Il porte un vêtement jaune et des ornements jaunes. Il vit toujours dans la joie avec son épouse l'Hymne-solaire (gâyatrî) ». (*Shiva to*shinî, 1, 13.)

« Comme la source du savoir qui mène à la libération, la Personne-suprême est identifiée à la Paix-de-la-nuit (Umâ), l'une des énergies principales de Shiva. » (Karapâtrî, *Shrî Shiva-tattva*, Siddhânta, vol. 6, p. 11.)

3. *AGHORA, LE NON-TERRIBLE*

Le visage qui fait face au sud est bleu ou bleu-noir. Il représente le principe-de-l'intellect (buddhi-tattva) ou la Loi-de-perfection (dharma). Il est appelé le Non-terrible

et est en rapport avec l'élément éther, le sens de l'ouïe, et l'organe de la parole.

En tant que divinité indépendante, Aghora est représenté « tenant une hache, un bouclier, un crochet pour conduire les éléphants, un lacet, un épieu, un crâne, un tambourin et un rosaire. Il a quatre visages. Je contemple dans mon cœur ce dieu Non-terrible, d'un noir resplendissant ». (*Shiva-to*shinî, 1, 14.)

4. VAMA-DEVA, LE DIEU-DE-LA-MAIN-GAUCHE

Le visage regardant à l'ouest est rouge. Il représente la notion-du-moi (ahamkâra) et est appelé le dieu-de-la-main-gauche. Il correspond à l'élément feu, au sens de la vue. Les pieds sont l'organe d'action correspondant.

En tant que divinité indépendante : « Nous vénérons dans notre cœur le dieu-de-la-main-gauche, vêtu de rouge et portant des vêtements rouges. Sa couleur est celle du cœur du lotus. Deux de ses mains font les gestes d'écarter la crainte et de donner. Ses autres mains tiennent un rosaire et une hachette. » (*Shiva-to*shinî, 1, 12.)

5. SADYOJATA, LE SOUDAIN-NÉ

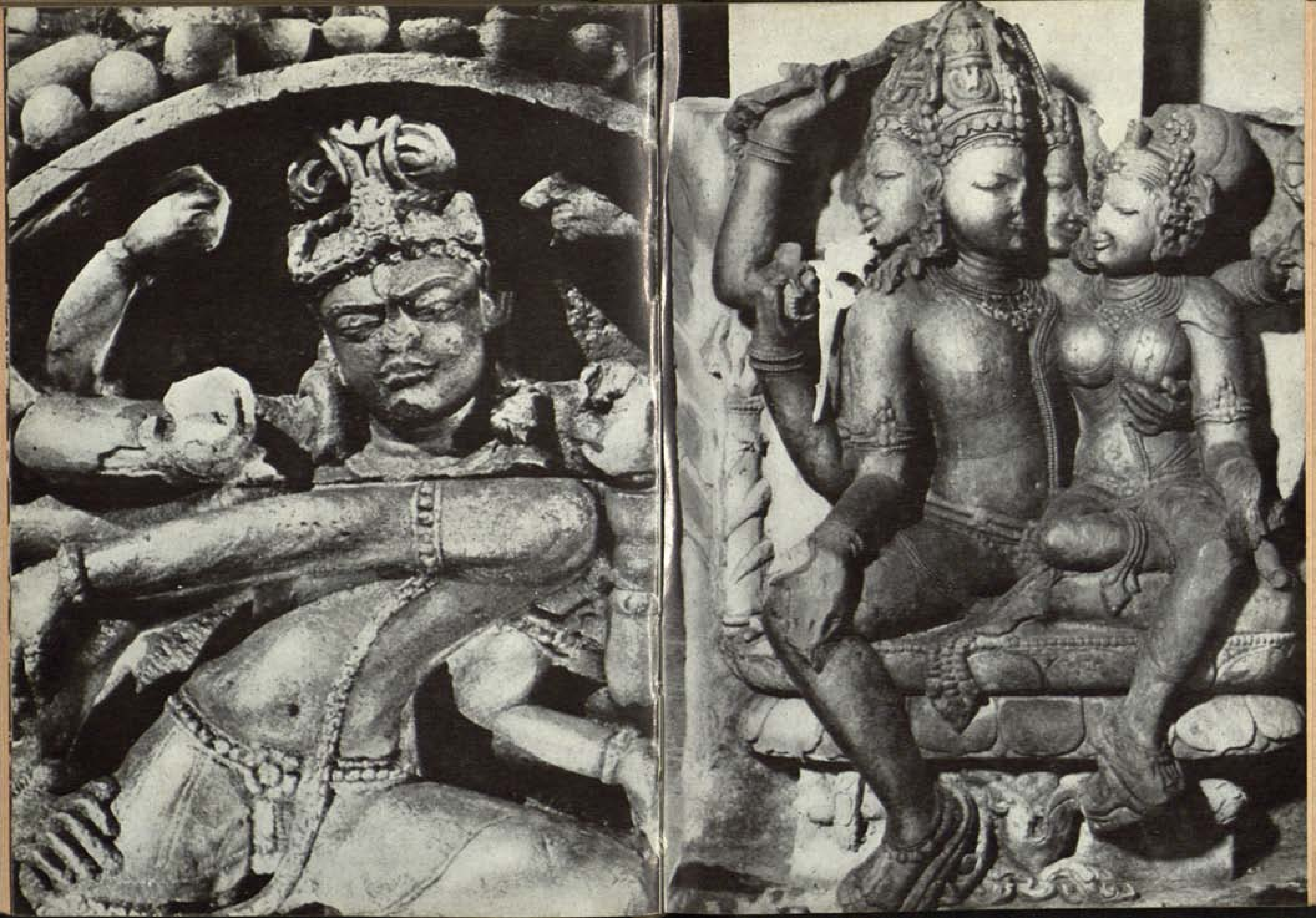
Le visage qui fait face au nord est blanc. Ce visage représente le mental. Il est appelé le Soudain-né et correspond à l'élixir sacrificiel (le soma), à l'élément eau, au sens du goût et au pénis comme organe d'action.

En tant que divinité indépendante : « Puissions-nous être protégés par le Soudain-né, le chef de Délice, Jouissance et autres [compagnons de Shiva]. Sa couleur est celle du jasmin ou de la pleine lune, ou de la nacre, ou du cristal. Il tient les Veda-s et un rosaire et fait les gestes de donner et d'écarter la crainte. » (Shiva-to*shinî*, 1, 11.)

LÉGENDES DES ILLUSTRATIONS









VII

L'IMAGE DE SHIVA

Ainsi que nous l'avons vu, Shiva, comme tous les dieux, est envisagé sous divers aspects. Chacun de ces aspects porte un nom différent et est représenté par des symboles et des images distincts. Pour chaque aspect de Shiva, il y a un *yantra* ou diagramme géométrique, un *mantra* ou formule magique, et une image anthropomorphique. Le symbole le plus général de Shiva est le *linga* ou phallus, et le pouvoir de manifestation de Shiva est représenté par le linga inséré dans le *yoni* ou emblème féminin. C'est cette représentation de Shiva qui est vénérée dans le sanctuaire de tous ses temples.

L'image anthropomorphique la plus commune de Shiva le montre : « Beau, à trois yeux, un croissant de lune au front. De la couronne que forment ses cheveux en broussaille coule le Gange, blanc comme le lait, symbole de pureté. Ses bras sont vigoureux, lisses comme des trompes d'éléphant. Il est enduit de cendres et porte au haut des bras des bracelets scintillants. Un collier de perles et des serpents entourent son cou. Il porte une peau de tigre. Deux de ses mains tiennent un trident et une hache. Ses deux autres mains font les gestes d'éloigner la crainte

et de donner. » (Karapâtrî, *Shrî Shiva-tattva*, Sanmârga, 1946.)

« Shiva, le Seigneur-du-sommeil, apparaît assis sur un taureau blanc comme les sommets de l'Himalaya. Près de lui se tient sa compagne, la Paix-de-la-nuit. Les hommes, les serpents, les musiciens-célestes (Gandharva-s), les Troubadours-divins (Kinnara-s), les dieux avec leur roi Indra et leur Précepteur (B*ri*haspati) le vénèrent. Les esprits de l'obscurité, les anti-dieux, les génies (Daitya-s), les mystérieux (Yak*sh*a-s), les fantômes (Bhûta-s), les esprits-magiciens (Vetâla-s), les filles-des-ondes (Dâkinî-s), les sorcières (Shâkinî-s), les scorpions, les tigres, se pressent autour de lui pour le servir. » (Giridhara Sharma Caturvedi, *Shiva Mahimâ*, *Kalyâna*, Shiva anka, p. 57.) Shiva est le souverain des esprits de lumière et de ceux de l'obscurité.

La couleur blanche

Shiva est blanc comme le camphre. « Ses membres brillent comme des joyaux. » (*Shiva Purâna*, 1, 21, 82.)

La conscience immanente dont la manifestation est la connaissance est comparée à la lumière. Créer la lumière est la nature de la tendance centripète (sattva). Shiva qui incarne la tendance centrifuge est fait d'obscurité et devrait être noir. Mais, ainsi que nous l'avons déjà vu, les deux tendances opposées sont inséparables, l'obscurité est entourée de lumière et la lumière est enveloppée d'obscurité. C'est pourquoi Vi*sh*n*u qui est fait de lumière est noir au-dehors et Shiva qui est fait d'obscurité apparaît blanc.

Selon Giridhara Sharma Cartuvedi (*Shiva Mahimâ*, *Kalyâna*, Shiva anka, p. 57) : « Le blanc est la base de toutes les couleurs. Aucun teinturier ne peut teindre quelque chose en blanc. Toutes les autres couleurs se surajoutent au blanc. Le blanc existe avant et après toutes les autres

couleurs. Ce en quoi toute couleur existe potentiellement peut être appelé blanc. Ceci est la nature du divin. Tous les aspects du monde ont leur potentialité en Shiva, mais restent indifférenciés. La différence est l'œuvre de l'ignorance, du pouvoir d'aveuglement qui en supprimant une couleur en fait apparaître une autre. Puisque tout coexiste en Shiva sans être différencié, sa couleur ne peut être que le blanc. »

D'après le *Mahâbhârata* (12, 10364), Shiva est appelé le Blanc parce qu'il porte un vêtement d'un blanc éclatant et que sa guirlande, son cordon sacré, son taureau et son étendard sont blancs. Dans le Ri*g* *Veda*, Rudra est fauve.

Les trois yeux

Les trois yeux représentent le soleil, la lune et le feu, les trois sources de lumière qui éclairent la terre, la sphère de l'espace, et le ciel. Les Purâ*n*a-s et les Upani*sh*ad-s parlent de « lui dont les yeux sont le soleil, la lune et le feu ». (*Bhasmajâbala Upanishad*, 1.) Avec ses trois yeux Shiva peut voir le passé, le présent et l'avenir (*Mahâbhârata*, 10, 1253). Ses trois yeux brillent comme trois soleils. (*Mahâbhârata*, 13, 846.)

« L'œil frontal, l'œil du feu, est celui de la perception transcendante. Il regarde au-dedans. Quand il s'ouvre, il brûle tout ce qui apparaît devant lui. C'est par un regard de ce troisième œil que Kâma, le dieu-de-l'érotisme, fut réduit en cendres et c'est par ce regard que les dieux et tous les êtres créés sont détruits à chacune des destructions périodiques de l'Univers. » (Karapâtrî, *Shrî Shiva-tattva*, Siddhânta, vol. 2, p. 116.)

Plusieurs des noms de Shiva veulent dire « aux-trois-yeux », tels que Tri-netra, Tryambaka (Ri*g* *Veda*, 7, 59, 12; *Meghadûta*, 1, 58), Trya*ksh*a et Tri-nâyana (*Meghadûta*, 1, 52).

Une légende du *Mahâbhârata* raconte comment Shiva vint à avoir trois yeux. Un jour la belle fille-de-la-montagne (Pârvatî) survint derrière Shiva et, par jeu, plaça ses mains devant les yeux du dieu. Le monde fut aussitôt plongé dans l'obscurité et toute vie sembla suspendue. Tous les êtres tremblèrent de frayeur. Les yeux du maître de l'Univers étaient clos, la lumière du monde était éteinte. C'est alors qu'un troisième œil apparut comme un soleil au milieu de son front et l'obscurité disparut.

Le croissant de Lune

Shiva porte sur son front comme un diadème, le croissant de la Lune du cinquième jour.

« La Lune est la coupe de soma, d'élixir sacrificiel. Placé près du troisième œil qui est de feu, le croissant de lune montre le pouvoir de procréation proche de celui de destruction. » (Karapâtrî *Shrî Shiva-tattva*, p. 116.) La Lune est aussi l'oblation placée auprès du feu sacrificiel. Elle est le calice de sperme, le pouvoir sublimé d'Éros proche du feu de l'ascèse.

Le croissant de la Lune est aussi la mesure du temps, des jours, des mois. Le cycle de l'année est représenté par le serpent.

Le Gange

Le Gange coule de la couronne de cheveux en broussaille. Il représente l'océan causal, les eaux supérieures (Ap). Le Gange purifie toutes choses. Il est l'instrument essentiel de la pureté rituelle. C'est pourquoi : « Portant le Gange sur sa tête, il prit possession de tous les moyens de libération du monde. » (Karapâtrî, *Shiva-tattva*, Siddhânta, p. 116.)

Les cheveux en broussaille

Le *jatâ*, le chignon de cheveux en broussaille, représente le dieu du vent, Vâyu, qui est la forme subtile du Soma, le courant des oblations. Il est en conséquence en rapport avec le Gange, le Soma manifesté qui coule de la tête de Shiva.

Le *Rig Veda* (2, 33), mentionne les cheveux en broussaille de Rudra.

La peau de tigre

Le tigre est la monture de l'Énergie (Shakti), le symbole du pouvoir de la Nature. Shiva est hors de l'atteinte du pouvoir de la Nature. Il est son maître et porte la peau du tigre comme un trophée.

La légende raconte qu'un jour Shiva errait dans la forêt sous la forme d'un jeune mendiant nu. Les épouses des sages furent ensorcelées par sa beauté. Les sages, pour essayer de se défaire de lui, creusèrent une fosse et par des formules magiques en firent sortir un tigre. Shiva tua le tigre et prenant sa peau s'en fit un vêtement.

La *Vâjaseniya Samhitâ* (3, 61 et 16, 51) du *Yajur Veda* blanc mentionne que Rudra est vêtu d'une peau de bête.

Les quatre bras

Les quatre bras sont le symbole de la domination universelle. Ils représentent les quatre directions de l'espace et indiquent la maîtrise sur les éléments. Ce symbole correspond à celui de la croix et celui de la roue.

Dans certains de ses aspects, Shiva a dix bras (*Mahâbhârata*, 13, 1154) qui représentent également les directions de l'espace (avec les demi-directions, le Zénith et le Nadir) et sont de plus en rapport avec ses cinq visages.

Le trident

Le trident symbolise les trois tendances fondamentales de la nature, les *guna-s*, et par conséquent les trois fonctions de créateur, préservateur et destructeur. Dans le microcosme le trident correspond aux trois artères subtiles du corps : I*d*â, Pingalâ et Sus*h*umna qui, selon la théorie du yoga, partent du centre de base au bas de la colonne vertébrale, pour se rejoindre dans le lotus aux mille pétales, au sommet de la tête.

Le trident a aussi son rôle comme instrument de punition sur les plans spirituel, subtil et physique.

« Comme le punisseur (shûla) des méchants, tu brilles comme la Loi-de-perfection, ô porteur du trident. » (*Shaiva-siddhânta sâra.*)

Le trident est appelé *trishûla*, ou plus simplement *shûla*. Le nom du trident de Shiva est « Victoire » (Vijaya). (*Mahâbhârata*, 12, 14551.) C'est avec son trident que Shiva tua le roi Mândhâtar et détruisit son armée. (*Mahâbhârata*, 13, 860.)

En tant que porteur du trident, Shiva est appelé « au trident » (Shûlin, *Meghadûta*, 5, 34), « porteur-de-trident » (Shûladhara, Shûlapâ*n*in).

L'épieu, Pâshupata

L'arme favorite de Shiva est un épieu appelé bâton-du-bouvier (Pâshupata). C'est avec lui qu'il tue les génies (daitya-s) dans les combats et, qu'à la fin des âges, il détruit l'Univers. Shiva donna son épieu à Arjuna après son combat avec lui. (*Mahâbhârata*, 3, 11985 et 13, 851). Cet épieu est aussi appelé Tête-de-l'immensité (Brahmashiras). (*Mahâbhârata*, 1, 5306 et 3, 1644.)

La hache

Shiva possède une hache (parashu) de combat bien affilée. Il la donna à Parashu-râma qui, avec son aide, put détruire la caste des guerriers et des princes. (*Mahâbhârata*, 13, 864.)

L'arc, Pinâka

Pour pouvoir aider les dieux, Shiva tient toujours dans sa main un arc qui ressemble à l'arc-en-ciel. Il est fait d'un terrible serpent à sept têtes, aux dents empoisonnées. (*Mahâbhârata*, 13, 849 et 13, 6396.)

Cet arc est parfois appelé Voie-solaire-du-sud (Ajagava).

La massue, Khatvânga

Khatvânga, le membre-frappant, est une massue ornée d'une tête de mort à son extrémité.

Le serpent

Shiva porte un serpent autour de son cou. Des serpents entourent son image et un serpent est enroulé autour de son *linga*.

Shiva, lui-même au-delà de l'atteinte de la mort, est entouré par la mort. Il est seul à pouvoir boire le poison mortel pour en délivrer le monde. En cosmologie le serpent représente la spirale, symbole des cycles du temps, mais le serpent est surtout l'image de l'énergie latente endormie, source de la puissance sexuelle et mentale, qui se trouve enroulée à la base de la colonne vertébrale et qu'emploie le yogi dans sa tentative de conquête des mondes supérieurs au cours de son voyage intérieur. Cette énergie, instrument de toutes les conquêtes spiri-

tuelles, est appelée *Kundalini*, l'enroulée, la puissance-du-serpent.

Le lacet

Shiva porte un lacet avec lequel il lie les coupables réfractaires.

Le collier de têtes de morts

A l'heure de la destruction universelle, il ne reste aucun être vivant. Shiva demeure seul. L'Univers ressemble alors aux vestiges d'un bûcher funèbre, un tas de cendres et d'ossements calcinés (ru*nd*a-mu*nd*a). On représente Shiva couvert de cendres et portant en collier les têtes des morts (ru*nd*a-mu*nd*a-dhârî).

« A la fin des âges, faisant rouler une tête de mort sur le vaste bûcher funèbre qu'est devenu l'Univers, tu demeures seul, ô dieu! orné de têtes de morts. Comme le seul refuge de ce qui peut rester de conscience, tu soutiens les vestiges des éléments. » *(Shaiva-siddhânta-sâra.)*

Le collier de têtes de morts représente également les cycles sans fin des âges ainsi que l'apparition et la disparition des diverses races humaines qui se sont succédé sur la terre.

Les cendres (vibhûti)

On raconte que Shiva réduisit en cendres l'Univers et tous les dieux, y compris Vi*sh*nu et Brahmâ, d'un seul regard de son troisième œil et qu'il s'enduisit le corps de ces cendres.

Les yogi-s, comme signe de leurs vœux, se frottent le corps avec les cendres du feu rituel. Ceci donne à leurs corps nus une étrange et effrayante blancheur, et les protège aussi quelque peu du froid relatif de l'hiver tro-

pical. Pour l'ascète pratiquant le renoncement absolu, les cendres sont celles d'un bûcher funèbre.

En Yoga, les cendres sont le symbole du pouvoir procréateur sublimé. La semence de l'homme qui observe une parfaite chasteté est consumée au-dedans de son corps. On dit que cette énergie réabsorbée lui donne une beauté et un éclat merveilleux. Cette beauté dont rayonne le yogin est le reflet des cendres de sa semence. En tant que dieu de l'abstinence, Shiva, qui réduisit en cendres Kâma le dieu de l'érotisme, apparaît lui-même couvert de cendres.

Bhrigu (le craquement du feu) est le nom qui est donné au feu qui, à l'intérieur des centres subtils du corps, brûle et réduit en cendres l'eau ou semence (retas).

« La semence qui atteignit ces [centres] épuisés, brûlés, surchauffés y fut grillée. Elle grésilla et devint Bh*ri*gu (le craquement du feu) car la nature de Bh*ri*gu est la combustion. » (*Gopatha Brâhmana*, 1, 1, 3.)

Shiva est appelé le Seigneur du craquement du feu (Bh*ri*gupati).

Les Bh*ri*gu-s envisagés comme un groupe de divinités dont le nom vient de *bhrâj*, briller, sont par ailleurs une race mythique d'êtres qui découvrirent le feu (Ri*g Veda*, 10, 46, 2) et le donnèrent à l'homme (Ri*g Veda*, 1, 52, 2, et 1, 95, 2).

Le Damaru, le petit tambour en sablier

Les deux principes complémentaires, le *linga* et le *yoni* sont représentés graphiquement par un triangle-igné dont la pointe est en haut et un triangle-aqueux dont la pointe est en bas. Lorsque ces deux triangles se pénètrent pour former un polygone étoilé, ceci représente l'état de manifestation. Lorsqu'ils se séparent, l'Univers se dissout.

Le moment où leurs pointes seules sont en contact est le point-limite, le *bindu*, par lequel la manifestation commence. Ceci est représenté par le tambour de Shiva. C'est de ce tambour que sont sortis tous les rythmes de la manifestation. Ce tambour est souvent fait de deux crânes couverts de peaux tendues et tenues ensemble par des cordelettes.

Le taureau (Vri*sh*abha)

La monture de Shiva est un taureau (vri*sh*a ou vri*sh*abha) blanc comme la neige, au corps massif, aux doux yeux bruns. Son cou est épais, ses cornes dures comme le diamant. Avec les pointes aiguisées de ses cornes teintes en rouge, il déchire la terre (*Meghadûta*, 1, 52). Le taureau a de larges épaules, des flancs lisses, une queue noire. Il porte un harnais d'or. Sa bosse ressemble au sommet d'une montagne neigeuse.

Selon le *Mahâbhârata*, ce taureau fut donné à Shiva par Art-rituel (Dak*sh*a) que l'on identifie parfois au Créateur (Dak*sh*a-Brahmâ) (*Mahâbhârata*, 13, 6401) ou au Progéniteur (*Mahâbhârata*, 13, 3722). Le taureau est aussi le symbole qui orne l'étendard de Shiva.

Shiva est donc celui qui a le taureau pour emblème (Vri*sh*ânka) et le taureau pour étendard (Vri*sh*abha-dhvaja).

Le taureau qui erre en quête d'aventure est le symbole de l'instinct érotique. Tous les êtres vivants sont gouvernés par leurs instincts, ils sont les véhicules du taureau. Ils ne sont que les porteurs de leurs pouvoirs reproducteurs. Shiva seul est le maître des instincts luxurieux. Il chevauche le taureau. D'un seul regard de son troisième œil qui perçoit le monde transcendant, il réduit en cendres le Séducteur-de-la-pensée (Madana), le dieu Éros, qui vient troubler sa méditation.

Seuls ceux qui ont atteint à la connaissance sont maîtres de leurs impulsions et peuvent chevaucher le taureau, utiliser sa force pour d'autres fins que celle de transmettre la vie physique.

« Parmi tous ceux qui ont maîtrisé le taureau, tu es le maître du taureau, Seigneur! Chevauchant le taureau, tu protèges les mondes. » (Cité dans le *Lingopâsanâ rahasya.*)

Les expériences des yogi-s les ont conduits à cette découverte que l'énergie sexuelle est celle que l'homme doit utiliser pour se conquérir lui-même. L'Homme fortement sexué, s'il peut se contrôler, peut atteindre n'importe quelle forme de pouvoir et conquérir les mondes célestes. Par ailleurs les tempéraments faibles ne sont pas qualifiés pour les grandes aventures physiques, mentales ou spirituelles. L'instinct sexuel ne doit donc jamais être refoulé ou affaibli, mais développé et contrôlé. Le yoga s'oppose absolument aux mortifications exagérées. C'est l'homme vigoureux qui est le véhicule de Shiva.

Le taureau de Shiva s'appelle Nandi (Joyeux), ou Nandikeshvara (le Seigneur-de-la-joie). Il personnifie la justice et la droiture, les vertus des forts. On représente le plus souvent Joyeux couché devant l'image de Shiva. Les fidèles touchent ses testicules avant d'entrer dans le temple. Ils sont la source de la vie.

Le Seigneur-de-la-joie est aussi représenté sous une forme humaine mais avec une tête de taureau. C'est lui qui selon le mythe shivaïte enseigne au monde la danse et la musique, les arts liés à celui de l'amour.

Le lion

Pour monter sur son taureau, Shiva pose le pied sur le lion Ventru (Kumbhodara). « Sache que je suis le serviteur de Shiva, l'ami de [son lieutenant] Nikumbha. Mon nom est Ventru. Lorsque Shiva désire monter sur

son taureau, aussi blanc que la Montagne-des-plaisirs, le Kailâsa, il honore d'abord mon dos du contact de son pied. » (*Raghuvamsha*, 2, 35.)

Ce lion ventru représente l'avidité envers la nourriture. La gourmandise est le degré inévitable qui mène à la luxure. L'homme qui ne contrôle pas ce qu'il mange ne pourra jamais contrôler ses sens, car ainsi que le remarque la *Bhagavad-Gîtâ* : « l'amour est grand mangeur ».

Kâshî, la Ville-lumière

Kâshî, la cité lumineuse de Shiva, est aujourd'hui appelée Bénarès ou Vara*n*asi. C'est là que se trouvent ses temples les plus fameux. La légende veut que la Ville-lumière soit la plus ancienne cité du monde, construite par le premier roi dans une forêt tapissée de l'herbe sainte appelée *Kâsha* (Saccharum spontaneum). « Kâshî est donc le lieu où pousse l'herbe sainte. » Toutefois l'étymologie classique fait venir le nom de Kâshî de la racine *kâsh*, briller, « Kâshî est ce par quoi tout est illuminé ». (*Kâshî-mukti-viveka* de Sureshvara.)

La Ville-lumière est la Ville-du-savoir (jñâna-purî). Dans le microcosme, le nom de Kâshî est donné au sommet de la tête où le savoir réside. Le lotus aux mille pétales qui représente la partie supérieure du cerveau est appelé la Ville-lumière, Kâshî-purî. Cette cité intérieure se trouve au point où les trois canaux du corps subtil se réunissent. Ces trois canaux forment le trident de Shiva. De même la Bénarès terrestre est le lieu où les trois Ganges se croisent, le Gange céleste ou Voie lactée, le fleuve terrestre et un grand fleuve souterrain, le Pâtâla-gangâ, qui coule de l'Himalaya en se dirigeant vers le sud.

Dans la terre sacrée de l'Inde, se trouvent cinq lieux principaux consacrés à Shiva. C'est dans ces lieux saints que s'élèvent ses principaux temples, dans lesquels sont

vénérés des linga-s représentant les cinq éléments. A Kâshî est vénéré le linga-d'eau, à Kânci (Conjeevaram) le linga de terre, à Cindambaram le linga d'éther, à Kâlahasti le linga d'air et à Tiruvannamalai le linga de feu.

Le linga représente l'Univers

« Dans l'informel en qui n'existe aucun signe distinctif, apparaît un signe qui est l'Univers. Ce signe peut être mentionné, touché, respiré, vu, goûté. Il est la matrice des éléments grossiers et subtils. » (*Linga Purâna*, 1, 3, 3-4.)

« La Nature-fondamentale est donc appelée le phallus. Celui qui possède ce signe distinctif est l'être divin. » (*Linga Purâna*, 1, 17, 5.)

« Le linga a sa racine dans l'informel, dans le Non-manifesté (avyakta). Shiva est donc en lui-même sans-linga. Le linga est la chose-de-Shiva. » (*Linga Purâna*, 1, 3.)

« Shiva en tant que principe causal non divisible est vénéré dans le linga. Ses aspects plus manifestés sont représentés par des images anthropomorphiques. Tous les autres dieux font partie d'une multiplicité et sont donc représentés par des images. » (*Shrî Shiva-tattva*, Siddhânta.)

« Le Soleil est considéré comme le Progéniteur des mondes, c'est pourquoi son symbole est l'organe de la procréation. » (*Shiva Purâna*, 1, 16, 105.)

Le yoni

« La nature manifestée, l'énergie universelle, est représentée par le yoni, l'organe féminin qui entoure le linga. C'est seulement sous la forme du phallus, du donneur de semence, que Shiva peut être enveloppé par le yoni et se manifester.

« Le symbole de l'Homme-cosmique, Purusha, l'informel, l'immuable, l'œil qui voit tout, est l'emblème masculin, le phallus. Le symbole de l'Énergie qui est la Nature du monde, génératrice de tout ce qui existe, est l'organe

femelle, le yoni. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 154.)

Le linga est dressé dans le yoni qui représente le pouvoir qui le manifeste, « la matrice du réel et de l'irréel » (*Yajur Veda*, *Vâjasenîya Samhitâ*, 13, 3; *Taittirîya Samhitâ*, 4, 2, 8, 2), « la matrice universelle dans laquelle se développe tout ce qui est individuel ». (*Shvetâshvatara Upanishad*, 555.) Le phallus féconde cette matrice. « La Vaste-immensité [le principe dont est issu l'intellect] est la matrice dans laquelle je dépose ma semence. D'elle naît le premier élément [l'intellect manifesté], puis [selon leur hiérarchie] tous les autres éléments de l'existence [et toutes les créatures]. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 14, 3.)

« Parce qu'elle est l'origine de toute croissance, la Nature est comparée à une matrice. » (*Shiva Purâna*, 1, 16, 101.) « Cette matrice est la Nature, base de toute existence. Celui qui jouit d'elle est Shiva. C'est lui qui dispense le plaisir. Il n'est point d'autre dispensateur. » (*Shiva Purâna*, 1, 16, 101.)

Le phallus en tant que fécondateur universel est unique. Mais pour chaque forme d'existence il faut une matrice différente à féconder. C'est pourquoi les différentes espèces sont appelées en sanskrit, des matrices, des yoni-s. Les *Purâna-s* parlent de 8.400.000 yoni-s ou espèces d'êtres différents résidant sur la terre.

Le culte du phallus n'a pas de place dans le rituel védique; le dieu-phallus (Shishna-deva) est toutefois mentionné dans le Rig *Veda* (7, 12, 5 et 10, 99, 3) ainsi que dans le *Nirukta* (4, 29), mais son culte est condamné.

L'union des principes

Dans l'état qui précède la manifestation, l'équilibre est parfait. Tous les dieux semblent un seul être, il n'y a pas de dualité perceptible, pas de force positive ou néga-

tive. Mais dès qu'une première tendance vers la manifestation apparaît dans le substrat non différencié, la dualité est déjà présente. Cette dualité a le caractère de deux pôles d'attraction opposés, une tendance positive et l'autre négative qui se manifesteront dans toute la création par des aspects mâles et femelles. Il ne saurait exister de création sans l'union des contraires. Il ne peut rien sortir de Shiva seul ou de la Nature seule. Pour que la création puisse avoir lieu, l'union d'un être qui perçoit et d'une chose perçue, d'un être qui jouit et d'une chose dont on jouit, d'un principe actif et d'un principe passif, d'un organe mâle et d'un organe femelle est indispensable. L'union de la Personne-cosmique et de la Nature est représentée par la copulation (Maithuna) du Seigneur-du-sommeil (Shiva) et de la Fidélité (Sati).

La virilité transcendante est la cause immanente de la création. La féminité transcendante en est la cause efficiente. Dans le microcosme, ces principes sont surtout apparents dans les organes de reproduction qui représentent la fonction physique essentielle de l'être vivant. Tout, dans la nature, tourne autour de la procréation, est fait pour assurer la continuité de la vie. C'est dans l'union du phallus et du yoni que la divinité, le pouvoir de créer, est le plus apparent dans l'homme. Il ne peut y avoir de procréation sans une telle union et il ne peut y avoir de manifestation divine sans son équivalent cosmique.

Tout le rituel védique est décrit comme un équivalent de l'acte d'amour.

« Le premier appel est l'invocation du dieu (hinkara).
La proposition représente les laudes (prastâra).
Se coucher avec la femme est le Magnificat (udgîtha).
Se coucher face à face est le chœur (pratihâra).
Le moment crucial est la consécration rituelle.
La séparation est l'hymne final (nidhâna). »

« C'est ainsi que l'hymne au dieu-de-la-main-gauche (Vâmadeva) est tramé sur l'acte d'amour. Celui qui comprend que cet hymne au dieu-de-la-main-gauche (la forme ignée de Shiva) est tramé sur l'acte d'amour se recrée lui-même à chaque copulation. Il vit toute la durée de sa vie, il vit longtemps, et devient riche en progéniture et en bétail, riche en renommée. » (*Chândogya Upanishad*, 2, 13, 1.)

Le désir divin

Dans l'être causal apparaît d'abord le désir, le désir de procréer. « Il désira. Puissé-je procréer! Puissé-je être plusieurs! » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 6, 1.)

« Le désir, l'attraction des contraires, né du premier dualisme, de la distinction entre la Personne et la Nature, est l'Eros surnaturel. Lié à la Nature par le désir, la Personne cosmique procrée des mondes innombrables. Ce désir, cette inclination au plaisir, fait partie de lui-même. » (Karapâtrî *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 153.)

« Le désir fait partie de celui qui est en toutes choses. » (*Bhâgavata Purâna*, 10, 55, 1.)

« Le plaisir réside dans l'organe sexuel (upastha), dans le phallus et le yoni cosmiques dont l'union est l'essence de toute jouissance. Dans ce monde également, tout amour, toute sensualité, tout désir, est une recherche de jouissance. Nous ne désirons des choses que dans la mesure où elles nous procurent une jouissance. La divinité n'est un objet d'amour que parce qu'elle représente une volupté sans mélange. Les autres choses sont l'objet d'amours temporaires car elles ne nous apportent que des satisfactions fugitives.

« Le désir du luxurieux pour la femme n'existe que parce qu'il voit en elle la forme de son plaisir, la source de sa

jouissance. Dans la joie de la possession, la souffrance du désir est pour un instant apaisée et l'homme a l'expérience du plaisir qui est le but de son désir et il perçoit dans le plaisir sa propre nature essentielle qui est la joie.

« Toute jouissance, tout plaisir est une expérience du divin. Tout l'univers jaillit de la jouissance. Le plaisir est à la source de tout ce qui existe. Mais l'amour parfait est celui dont l'objet n'est pas limité. C'est cet amour qui est l'amour pur, l'amour de l'amour lui-même, l'amour de l'Être-de-volupté transcendant. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 153.)

Le principe appelé Shiva représente la totalité du pouvoir de procréation qui se trouve dans l'Univers. Toute procréation individuelle en est un fragment. « L'Univers provient de la relation d'un linga et d'un yoni. Tout par conséquent porte la signature du linga et du yoni. C'est la divinité qui sous la forme de phallus individuels pénètre dans chaque matrice et procrée tous les êtres. » (Karapâtri, *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 163.) « C'est lui seul qui pénètre dans toutes les matrices. » (*Shvetâshvatara Upanishad*, 5, 2.)

« Leur semence à tous deux (Shiva et Sati) tomba sur le dos de la Terre et emplit le monde. C'est cette semence qui fit apparaître tous les emblèmes phalliques de Shiva qui se trouvent dans le monde infernal, sur la terre et dans le ciel. C'est d'elle que sont faits tous les linga-s de Shiva, du passé et du futur. Le linga de Shiva est issu de la radiation des deux semences. » (*Nârada Pañcarâtra*, 3, 1.)

Le Père, possesseur du phallus

Envisagés comme la source de la manifestation, Shiva et son énergie, Shakti, sont symbolisés par les organes de procréation. Le possesseur du phallus représente le

stade non manifesté, inconnaissable. Dans un symbolisme moins abstrait, l'entité inconnaissable dont le phallus est le signe peut être remplacée par la notion de père, par la forme manifestée du porteur du phallus. L'Être total, envisagé comme l'entité de laquelle la procréation est la caractéristique et le phallus est le symbole, est en effet souvent mentionné comme le Père.

« Fils de Kunti! Les êtres nés de toutes les matrices proviennent de la matrice de l'Immensité, et je suis le Père, le donneur de semence. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 14, 4.) « Je suis le père du monde » (*ibid.*, 9-17).

« Comme un père et une mère, la Nature-principielle et la Personne-cosmique donnent naissance à toutes les formes de l'Être. En ce monde les hommes qui désirent une progéniture fécondent des femmes. De même l'Être-suprême, désirant une progéniture, désirant se multiplier, féconde la Nature. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 153.)

Ainsi que nous l'avons vu à propos du taureau de Shiva, c'est la fonction, l'organe qui est important et permanent. L'individu qui accomplit la fonction, qui porte l'organe n'est que son serviteur temporaire et interchangeable. La tendance à remplacer le symbole qui est l'organe de procréation par l'image figurative d'un père est une substitution qui fait intervenir des éléments anthropomorphiques inutiles qui diminuent le degré d'abstraction de l'aspect divin représenté.

Bija, la semence

Le sperme est l'essence de la vie. C'est la meilleure des oblations, la forme la plus pure de l'élixir-sacrificiel (Soma). Tous les êtres sont nés d'une offrande de sperme jetée dans le feu du désir. On représente Agni, le Seigneur-du-feu, buvant le sperme qui jaillit du phallus de Shiva.

Le sperme est vénéré sous des noms divers. Il emplit la coupe de la Lune. Il est le Gange qui coule de la tête du linga. Toutes les formes d'oblation, tous les breuvages qui donnent la vie ou l'immortalité sont représentés comme des formes du sperme de Shiva.

Le sens d'Agni et de Soma, le sens du sacrifice rituel, doit être compris comme une oblation de la semence de vie dans le feu du désir. Le sperme est appelé Bîja (la semence), Soma (l'oblation), Candra (la lune), Virya (l'essence virile).

L'adoration du phallus

C'est en dominant l'instinct sexuel que nous pouvons acquérir la puissance physique et mentale. C'est par l'union sexuelle que des êtres nouveaux peuvent exister. Cette union représente donc un lien entre deux mondes, un pont où la vie se manifeste, où l'esprit divin s'incarne. La forme des organes qui accomplissent ce rituel est typiquement un symbole. Ils sont la forme visible du créateur. Lorsque les hindous vénèrent le *linga*, ils ne déifient pas un organe physique, ils reconnaissent simplement une forme éternelle et divine manifestée dans le microcosme. C'est le phallus humain qui est l'image de l'emblème divin, de la forme causale, éternelle du linga présent en toutes choses. Le phallus est la divinité « qui dépasse de la largeur de dix doigts ». (*Purusha sukta.*) « Ceux qui ne veulent pas reconnaître la nature divine du phallus, qui ne comprennent pas l'importance du rite sexuel, qui considèrent l'acte d'amour comme vil ou méprisable ou comme une simple fonction physique, sont sûrs d'échouer dans leurs tentatives de réalisation matérielle ou spirituelle. Ignorer le caractère sacré du phallus est dangereux tandis qu'en le vénérant on obtient le plaisir (bhukti) et la libération (mukti). » *(Lingopâsanâ rahasya.)*

« Celui qui laisse passer sa vie sans avoir honoré le phallus est en vérité pitoyable, coupable et damné. Si l'on met en balance, d'un côté, l'adoration du phallus et de l'autre, la charité, le jeûne, les pèlerinages, les sacrifices et la vertu, c'est l'adoration du phallus, source du plaisir et de la libération, qui protège de l'adversité, qui l'emporte. » (*Shiva Purâna*, 1, 21-23-24 et 26.)

« Celui qui vénère le phallus sachant qu'il est la cause première, la source de la conscience, la substance de l'Univers, est plus proche de moi qu'aucun autre être. » *(Shiva Purâna.)*

« De même que nous vénérons dans le soleil le dispensateur de la lumière, la somme de tous les yeux, de même nous vénérons dans le phallus, Shiva, présent dans tout pouvoir générateur. Ce n'est pas un œil particulier que nous vénérons et dont nous faisons des images, mais le Soleil, l'œil total qui nous donne la vue, la source de toute visibilité. De même, c'est Shiva entier qui est vénéré et dont on fait des images. » (Karapâtri, *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta, vol. 2, p. 154.)

D'après les Purâ*n*a-s, le linga de Shiva est un symbole éternel et son culte a existé depuis les âges les plus anciens de l'humanité. Le culte du phallus est recommandé dans le *Mahâbhârata* : « De qui provenait la semence offerte en sacrifice au commencement du monde dans la bouche du Feu, la bouche d'Agni, précepteur des dieux et des anti-dieux? Le mont-d'or Sumeru est-il fait d'une autre semence? Qui d'autre erre nu par le monde? Qui d'autre peut sublimer son pouvoir procréateur? Qui d'autre fit de celle qu'il aime la moitié de lui-même, et qui ne put être vaincu par celui-qui-n'a-point-de-corps (Éros)? C'est Rudra, le dieu des dieux qui crée et qui détruit. Tu peux donc voir, Roi-du-ciel! pourquoi le monde entier porte la signature du linga et du yoni. Tu sais aussi que les mondes changeants sont tous les trois issus du sperme que le

linga versa pendant l'acte d'amour. Tous les dieux, l'Être-immense, le Roi-du-ciel, l'Immanent, les génies, et les puissants démons dont les désirs ne sont jamais assouvis reconnaissent que rien n'existe en dehors de Celui-qui-donne-la-félicité (Shankara)... le Souverain des mondes, la cause des causes. Nous n'avons jamais ouï dire que le phallus de quelqu'un d'autre était adoré par les dieux. Qui donc est plus désiré que celui dont le phallus est vénéré par Brahmâ, Vishnu et tous les dieux ainsi que par toi-même? » (*Mahâbhârata, Anushâsana parvan*, 14, 211-232.)

Les différentes formes de linga. Le linga de l'Univers

L'informel est représenté par divers symboles tels que l'éther, la colonne-de-lumière, l'œuf cosmique. Tous ces symboles sont les images de Shiva, manifesté et uni à son énergie.

La terre est la matrice et l'espace est le linga dressé au-dessus de son piédestal. Et, de même qu'une partie seulement de la divinité est en contact avec la Nature, de même une partie seulement de l'espace est en contact avec la terre.

« L'espace est le linga, la terre est son autel. En lui résident tous les dieux. Il est le « signe », car tout se dissout en lui. » *(Skanda Purâna.)*

L'œuf cosmique

La totalité est souvent représentée sous la forme d'un œuf. L'Univers apparaît à l'homme comme un œuf divisé en deux moitiés, le ciel et la terre. L'œuf est aussi considéré comme la source de la vie. En lui le principe mâle et le principe femelle sont réunis. La forme de l'œuf est aussi un signe, un linga.

Dans les Tantra-s, le symbole usuel de Shiva est toujours

le phallus, mais dans les Purâ*n*a-s on parle souvent de la forme de l'œuf comme étant un linga. On peut décrire le principe du monde comme une limite, une courbe qui entoure l'univers, formant l'œuf cosmique, « l'œuf d'or resplendissant comme le soleil » de Manu.

La masse informe

Un autre symbole du stade causal est un objet informe représentant le chaos. Ceci est aussi un signe, un linga. Plusieurs des images les plus célèbres de Shiva telles que Kedara-nâtha à Bénarès et Amara-nâtha au Kashmir, sont des masses informes.

Le feu de l'autel

Dans les rites du sacrifice, le feu, image du Destructeur, est appelé son signe, son linga. Il est la lumière de Shiva (Shiva-jyoti). L'autel représente la femme; le *yajña Kunda*, le foyer creusé au sommet de l'autel, est le yoni.

La flèche (bâha linga)

La flèche est le symbole du nombre cinq à cause des cinq flèches avec lesquelles le dieu-éros s'attaque aux cinq sens. La flèche est donc symboliquement liée aux principes de la perception sensorielle et aux éléments. Cinq est, dans tous les ordres de symboles, le nombre de Shiva. La flèche, en tant que linga, est représentée avec cinq visages.

Le linga de lumière

Le principe appelé Shiva peut être représenté comme l'axe de la manifestation qui se développe en partant du

point-limite, le bindu, centre de l'Univers. Cet axe du monde est représenté comme une colonne de lumière sans fin. Lorsque la vision intérieure de la pure connaissance est atteinte, le linga de lumière est visible partout, traversant l'univers de part en part.

En yoga, le centre de base situé à la racine de la colonne vertébrale est appelé le foyer ou yoni. Sa forme est celle de l'organe féminin. La force ignée, enroulée en son centre, se dresse et monte le long du sentier de la réalisation. L'énergie enroulée est alors appelée le linga de lumière.

« Au milieu du centre subtil situé le plus bas dans le corps et que l'on dit être un triangle de désir-savoir-et-action se dresse ce linga né de lui-même, brillant comme mille soleils. » (*Shiva Purâna.*)

Tous les centres du corps sont également des yoni-s et tous ont en leur centre un phallus dressé représentant le pouvoir de connaître, présent en toutes choses.

Le Mahâ-linga ou signe-transcendant

« La Personne et la Nature, Puru*sh*a et Prak*r*iti, sont un et pourtant sont distincts, et, bien que distincts sont inséparables. Ils n'existent que l'un par rapport à l'autre. Du point de vue du principe ils font partie du manifesté, pourtant du point de vue du monde, ils existent avant la création. C'est leur état non divisé, le stade dans lequel le signe, le linga est encore uni à ce qui est sans signe (alinga) qui est appelé le signe-transcendant, le Mahâ-linga. Il représente la divinité indépendante (niralamba), au-delà du changement (nirvikâra). » (Gopinâtha Kaviraj, *Linga Rahasya*, *Kalyâna*, Shiva anka, p. 476.)

L'auto-engendré, Svayambhû

La possibilité de connaître, présente partout dans la nature, est le signe éternel du divin. La capacité de connaître dans son état latent, immobile, ne se manifestant par

aucun signe, est la semence de la création, le symbole ultime. Dans la Nature non manifestée apparaît d'abord en elle-même la possibilité de connaître. C'est cette possibilité que l'on appelle le « signe-né-de-lui-même », le *Svâyambhuva-linga*. C'est parce qu'elle possède la possibilité de connaître que nous pouvons parler de la réalité d'une Nature encore non manifestée. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ rahasya*, Siddhânta 1941, p. 163.)

L'image phallique

Le phallus, emblème de Shiva, est représenté dressé verticalement. Il se divise en trois parties. La partie la plus basse est carrée et est cachée dans le piédestal. On l'appelle l'Être-immense (Brahmâ). La seconde partie qui est octogonale est enserrée par le yoni. On l'appelle l'Immanent (Vishnu). La troisième partie qui est cylindrique et s'élève libre au-dessus du yoni, est le Seigneur-des-larmes (Rudra).

« A la racine est Brahmâ, au centre Vishnu, seigneur des trois mondes. Au-dessus s'élève le fier Rudra, le Grand-dieu, l'éternel Dispensateur-de-paix dont le nom est la syllabe magique AUM. L'autel du phallus est la Grande-déesse. Le phallus lui-même est le vrai Dieu. » (*Linga Purâna*, 1, 73, 19-20.) La partie du phallus saisie par le yoni est la source de la création, la Cause-première en contact avec la Nature.

« La Mère-universelle forme l'autel. Le phallus lui-même représente la pure-conscience. » (*Shiva Purâna*, 1, 11-22.) La plus grande partie du phallus reste hors de l'atteinte de la Nature, à jamais éloignée de tout. (Udâsîna.)

« Un quart représente l'Univers avec ses éléments et tous ses êtres, les trois quarts au-dessus sont l'Immortel. » *(Purusha-sûkta.)*

La longueur du linga au-dehors du yoni est de « dix

largeurs de doigts ». La partie cachée du linga représente le principe divin voilé par l'ignorance. La partie exposée au-dessus du yoni est la divinité sans voiles.

Quand on fait l'image du linga, ses trois parties doivent être ou égales ou divisées selon certaines proportions. Partant de la partie appelée Brahmâ, c'est-à-dire du bas, un linga vénéré par des clercs (brahmâ*n*a-s) doit avoir trois parties correspondant proportionnellement aux nombres 4, 5 et 6 ou 7, 7, 8.

Les lingas vénérés par des guerriers (K*sh*atriya-s) doivent correspondre à 5, 6 et 7 ou 5, 5 et 6.

Les lingas vénérés par des marchands (vaishya-s) doivent correspondre à 6, 7 et 8 ou 4, 4 et 5.

Ceux des artisans (shudra) doivent avoir comme proportions 7, 8 et 9 ou 3, 3 et 4. Le yoni, quand il est représenté seul, est appelé la coupe ou vase (argha, jalaharî). Sa forme est parfois celle d'une conque.

Le triangle

Le yoni est symbolisé par le triangle de la nature fait des trois tendances fondamentales : la concentration qui illumine, la dispersion qui obscurcit et l'orbitation ou dynamisme qui crée.

La pure essence appelée le Seigneur-du-sommeil se trouve au-dessus, hors de la portée de la Nature. Les trois tendances ne peuvent en troubler la pureté. Par ailleurs quand il se manifeste, Shiva, le Seigneur-du-sommeil, devient Rudra, Seigneur-des-larmes, qui est dans la trinité des tendances le Maître-de-la-désintégration.

Du point de vue de la création, Shiva est le Donneur-de-semence (bîjavan), Vi*sh*nu en est le réceptacle, le yoni, Brahmâ est le sperme qui les unit. « Il est le Donneur-de-semence, tu es la semence et je suis la matrice universelle. » (*Linga Purâna*, 1, 20, 73.)

Dans la représentation du stade qui se trouve au-delà de la manifestation, le yoni est symbolisé par un cercle dont le centre est la racine du linga. Mais dans l'ordre de la création différenciée, les trois tendances se séparent et le cercle se change en triangle. Ces figurations sont des éléments fondamentaux dans le symbolisme des yantra-s ou diagrammes magiques. Rien ne peut être entouré par moins de trois lignes droites. Les Tantra-s appellent la figure qu'elles forment le triangle-de-base (Mûla-trikon*a*).

Au centre de tous les triangles de la nature, qu'il s'agisse du triangle de l'individualité physique-mentale-intellectuelle (Vishva-taijasa-prajña) ou celui de l'Être-cosmique dans sa totalité physique-mentale-intellectuelle (Virât-Hiran*y*agarbha-Vaishvânara), le linga se dresse comme le symbole de la libération. Il représente le quatrième degré, ou état non manifesté, dans le triangle veille-rêve-sommeil-profond. Il est la syllabe AUM parmi les trois Veda-s. Il est la première notion de l'idée non différenciée (Parâ-Vâk) dans le triangle idéation-formulation-expression (pashyantî-madhyamâ-vaikharî) par lequel la pensée se transforme en parole.

IX

BRAHMA, L'ÊTRE-IMMENSE

Brahmâ, la tendance-orbitante ou l'espace-temps

La possibilité d'une forme, d'une réalité perceptible dépend de l'existence d'un lieu où elle pourrait apparaître et s'étendre. C'est-à-dire d'un milieu orienté qui dans notre univers est l'espace-temps, et qui résulte d'une coordination entre des tendances opposées, entre un principe centrifuge et un principe centripète. C'est cet équilibre entre la concentration et la dispersion, entre la tendance vers l'existence et la tendance vers l'annihilation, entre la lumière et l'obscurité, entre Vi*sh*n*u et Shiva, qui est appelé l'Être-immense (Brahmâ).

L'origine du monde apparent ne peut donc être ni Vi*sh*n*u, ni Shiva, ni la concentration, ni la dispersion; elle résulte de leur opposition, de leur équilibre qui détermine la troisième tendance, la tendance à l'orbitation appelée *rajas*. L'Être-immense (Brahmâ), forme personnifiée et masculine de l'Immensité (le Brahman), symbolise cette possibilité d'existence résultant de la coordination des contraires. Cette résultante est la source, la semence de tout ce qui est.

La troisième tendance se manifeste sous la forme d'une

impulsion à cette orbitation créatrice d'espace et créatrice de temps. Sans le mouvement qui crée l'apparence de la division dans le substrat du temps et de l'espace, ce substrat demeure une immensité sans orientation, sans limites, sans lieu, sans durée, qui ne présente pas de champ pour l'existence. L'Être-immense (Brahmâ), né d'un équilibre de forces, est la nature de toute forme, de toute existence concevable et percevable, de toutes les sphères et de leurs mouvements, de tous les rythmes qui créent les divisions du temps relatif. C'est en tant que principe de l'espace-temps qu'il est appelé l'Être-immense. Il représente l'abîme illimité dans lequel l'espace et le temps ont leur origine. Toutefois cette immensité est polarisée. C'est pourquoi son nom a un genre. Il est le premier stade de l'expérience personnifiée. Le *Mahâbhârata* dit que la notion-d'individualité (ahamkâra) apparut la première et que c'est d'elle que Brahmâ naquit. (*Shânti parvan*, 357, 21.)

Le principe créateur semble sortir de la polarisation de l'Immensité abstraite et impersonnelle. La pure Immensité, le pur Brahman est au-delà de toute qualité (nirgu*n*a). C'est seulement quand il est « tacheté » par le Pouvoir d'illusion (Mâyâ-shabala) qu'il devient le Brahman-qualifié (Sagu*n*a Brahman), cause de l'Univers.

L'Être-immense (Brahmâ) est donc le nom que l'on donne à la notion d'un créateur personnifié, d'une cause-efficiente (nimitta) du monde. Cet Être-immense est envisagé comme l'Embryon-d'or (Hira*n*ya-garbha) duquel l'Univers se développe et aussi comme le Progéniteur (Prajâpati) qui « naquit avant tous les dieux » (Mu*nd*aka Upani*sh*ad, 1, 1, 1), c'est lui qui nourrit et protège la création.

L'Illusion (Mâyâ) qui est mouvement et action, apparaît comme la forme originale, non-évoluée (avyâk*r*ita) de la nature. En d'autres termes, le reflet de la conscience

(cidâbhâsa), déposé dans la Nature passive, non évoluée (correspondant à la matrice, ou Vishnu), avant la création de l'Univers par le donneur-de-semence, le principe actif (qui est Shiva), constitue le premier être-individuel, l'Être-immense, né de lui-même (Svayambhu-Brahmâ) qui réside dans la cité non manifestée qui représente le plan abstrait de l'Univers et est l'origine du Cosmos (Virât) et des mondes perceptibles. C'est en cet Être-immense que tous les aspects de l'existence ont leur origine.

Lorsque nous essayons d'analyser une forme quelconque d'existence, nous trouvons à sa base un équilibre étonnamment précaire entre différents aspects de l'être. C'est ce curieux équilibre dans la Nature, qui empêche la prédominance excessive d'une chose sur une autre. Il ne nous est pas aisé de comprendre que c'est cet équilibre et non les choses elles-mêmes, qui est le principe réel de l'existence. La Création n'est pas faite de choses qui se développent indépendamment et s'équilibrent ensuite. Elle commence par un équilibre en partant duquel des tendances opposées, des espèces contraires, des forces contradictoires se développent également. C'est cet équilibre causal qui est la nature du Créateur, de la troisième tendance de l'Être-Immense par le pouvoir duquel l'Univers apparaît.

L'Être-immense est une notion cosmologique qui se rencontre dans certains des Brâhmana-s et des Aranyaka-s. Le nom de Brahmâ ne se trouve pas dans les Veda-s, ni dans les Brâhmana-s où le principe de la création est mentionné comme l'Embryon-d'or (Hiranya-garbha), ou le Progéniteur (Prajâpati). Un passage de la *Maitrî Samhitâ*, que l'on dit interpolé, parle de ses quatre visages et de son lotus. Ceci serait la première mention de ses caractéristiques iconographiques. Dans le bouddhisme, Brahmâ règne sur le second et le troisième des mondes célestes. La partie la plus ancienne du *Mahâbhârata* le définit comme le dieu originel duquel le monde est né.

Bien que d'un certain point de vue Brahmâ puisse être envisagé comme le dieu total qui inclut tout, « la source de l'Univers, présidant à la création, préservant sous l'aspect de Vis*hn*u, détruisant sous l'aspect de Shiva » (*Mârkandeya Purâna*, 46, 21), dans l'hindouisme tardif, son rôle s'efface et ses fonctions créatrices sont transférées à Shiva ou Vis*hn*u. En réalité, Brahmâ est remplacé par la déesse, le Principe-féminin, dont les définitions comprennent presque toutes les caractéristiques de Brahmâ, et qui se substitue à lui comme principe de la création sous une forme qui a un plus grand attrait pour l'imagination populaire. La définition de Shakti comme l'énergie qui résulte de l'union des deux principes contraires est pratiquement identique à celle de Brahmâ.

C'est sous la forme féminine de Shakti que le Créateur reste l'un des principaux objets de culte et de rituel pour une grande partie des hindous. Beaucoup affirment même que le culte de la déesse est le seul qui convienne aux conditions de l'âge moderne.

Les noms de Brahmâ

En tant que source des formes multiples de la Création, Brahmâ peut être envisagé sous divers aspects qui portent des noms différents. Beaucoup de ces noms, comme beaucoup des anciens mythes de Brahmâ, furent attribués à Vis*hn*u, lorsqu'il devint l'un des principaux dieux de l'hindouisme récent.

Du point de vue cosmologique, Brahmâ est Hira*n*yagarbha, l'Embryon-d'or, la boule de feu de laquelle sort l'Univers. Le *Mahâbhârata* explique qu'il naquit de l'embryon qui prit forme dans l'esprit de Vis*hn*u quand il pensa la Création (*Mahâbhârata*, Adi parvan, 1, 45 et *Skanda Purâna*, 5, 1, 3). Les Veda-s, envisagés comme l'expression de la loi-cosmique, comme le plan de l'Uni-

vers, sortent de lui et retournent en lui. En tant que la première entité individuelle manifestée, il est l'Auto-engendré (Svayambhû). Tous les autres êtres étant sa progéniture, il est le Progéniteur (Prajâpati) ou le Patriarche (Pitâ-maha).

« Cet Être-immense, divin, demeure-du-savoir (Nârâya*n*a) forma tous les êtres. » (*Vishnu Purâna* 1, 4, 2.) Le mot *Nârâyana* peut aussi vouloir dire « Celui qui réside dans les eaux [primordiales] ». Ce dernier sens correspond à une description commune de Brahmâ. « Il n'y avait que de l'eau dans laquelle la Terre fut formée. C'est alors qu'apparut Brahmâ, né de lui-même. » (*Râmâyana*, 2, 110, 3.) Nârâya*n*a devint ultérieurement un nom de Vi*sh*nu.

Brahmâ est aussi le Grand-maître (B*ri*has-pati), le Seigneur-du-verbe, le Premier-voyant ou Premier-barde (Adi-kavi), le Dieu-de-l'ascèse. Il est l'Ordonnateur (Vidhi- ou Vedhas), Celui-qui-façonne (Druhi*n*a ou Shast*ri*), le Support (Dhât*ri* ou Vidhât*ri*), le Maître-du-monde (Lokesha), le Souverain-suprême (Parame*shth*in), l'Éternel (Sanat), l'Impulsion-indivise (Dru-ghana).

Après la destruction de l'Univers, Vi*sh*nu s'endort, flottant sur l'Océan causal. Lorsque l'Univers renaît, Brahmâ apparaît sur un lotus, en forme de terre, qui sort du nombril de Vi*sh*nu (*Matsya Purâna*, 169, 2; *Mahâbhârata, Vama parvan*, 273, 45; *Bhâgavata Purâna*, 3, 8, 15). C'est pourquoi Brahmâ est Né-du-nombril (Nabhi-ja), le Dieu-au-lotus (Kañja, Sarojin), Né-du-lotus (Abja-ja, Abja-yoni, Kañja-ja).

Le Grand-architecte (Vishva-karman) qui construit l'Univers est un aspect de Brahmâ. On attribue à Brahmâ lui-même un traité d'architecture (*Matsya Purâna*, 252, 2) et un ouvrage sur la théorie du gouvernement qui contenait cent mille couplets.

Le culte de Brahmâ

En tant que principe créateur, Brahmâ n'est pas habituellement vénéré. Les aspirations des hommes vont vers la libération ou vers la contemplation, et ceci les oriente vers Shiva ou Vishnu. Brahmâ est vénéré par les dieux, les sages, les progéniteurs qui sont les entités sur lesquelles reposent l'organisation et la direction du monde créé.

Il y a toutefois des images de Brahmâ dans la plupart des temples et son nom est invoqué dans le rituel. Son image est encore aujourd'hui vénérée dans le temple de Pushkara, près d'Ajmer dans le Rajputana.

Le *Skanda Purâna* donne plusieurs raisons pour expliquer pourquoi Brahmâ n'est pas vénéré de nos jours. (Voir *Skanda Purâna*, 1, 1, 6; 3, 2, 9,15; et 3, 1, 14.) L'une d'elles attribue cet abandon à une malédiction de Shiva, à la suite d'un mensonge de Brahmâ qui prétendait avoir atteint le sommet du linga-de-lumière (l'axe du monde).

Le mythe de Brahmâ

Beaucoup des mythes qui se rencontrent dans les Brâhmana-s pour illustrer l'origine de l'Homme et l'histoire de la Création, ont Brahmâ comme figure centrale.

Un œuf d'or apparut dans l'océan causal sans limites. De cet œuf sortit le Progéniteur (Prajâpati). Le Progéniteur eut une fille appelée « Aux-cent-formes » (Shatarûpâ). Cette fille est aussi appelée « Verbe » (Vâc) ou le Flot [de la parole] (Sarasvatî). Elle est l'Hymne-solaire (Savitrî), le Triple-chant (Gâyatrî), le Crépuscule (Sandhyâ) ou la Conjonction [du jour et de la nuit]. Elle est la femme de l'Être-immense (Brahmanî), etc. (*Matsya Purâna*, 3.) L'inceste de l'Être-immense et de sa fille, la

Parole, est conté dans les *Matsya* et *Shiva Purâna-s*. C'est de ce couple incestueux que naquit le Législateur fils de l'Auto-engendré (Svâyambhuva Manu) qui procréa l'espèce humaine et toutes les autres créatures. C'est de la pensée de Brahmâ que jaillit la Loi-de-l'Univers, le Veda, ainsi que ceux qui perçoivent cette loi, les Voyants (*Rishi*-s), que l'on compte eux-mêmes parmi les Progéniteurs secondaires (*Brahmânda Purâna*, 2, 9).

Brahmâ est la source de tout savoir et son épouse, le Flôt [de la parole], Sarasvatî, est la personnification du Savoir. C'est Brahmâ qui enseigna la Connaissance-des-principes (Brahma-vidyâ) à Atharvan (*Mundaka Upanishad*, 2, 6, 3 et 4, 6, 3). Il enseigna aussi l'Approche-de-l'immensité, le *Brahma Upanishad*, au Progéniteur (Prajâpati). (*Chândogya Upanishad*, 3, 11, 4.)

D'après le *Shatapatha Brâhmana*, Manu, le Législateur, créa les eaux et y plaça une semence qui devint un œuf d'or duquel il naquit lui-même sous la forme de Brahmâ, l'Être-immense, le Progéniteur des mondes. L'*Aitareya Brâhmana* représente le créateur sous la forme d'un daim et sa fille comme une biche, Rohitâ.

L'histoire du sanglier qui souleva la terre noyée sous les eaux semble avoir fait partie du cycle de Brahmâ avant d'être transférée à celui de Vishnu Brahmâ, prenant la forme d'un sanglier, alla chercher la Terre perdue au fond de l'Océan causal. Il créa toutes les Créatures, les Sages et les Progéniteurs (*Shatapatha Brâhmana*, *Linga-Purâna*, *Matsya Purâna et Râmâyana*). De Brahmâ naquit le Rayon-de-lumière (Marîci) dont le fils fut Vision (Kashyapa). Kashyapa donna naissance à la Loi-cosmique (Vivasvat) qu'incarne le Soleil. De Vivasvat naquit le Législateur et ancêtre des hommes, Manu, que l'on identifie parfois à l'Adam de la tradition sémitique.

Les formes de la Tortue et du Poisson qui devinrent des avatâra-s de Vishnu semblent avoir été à l'origine

considérées comme des aspects de Brahmâ. « D'abord, au début des temps, le Progéniteur prit la forme d'un poisson, d'une tortue, d'un sanglier » (*Vishnu Purâna*, 1, 4, 8). Toutefois le titre de Progéniteur est parfois attribué à Vish*n*u.

Dans le *Râmâyana*, nous voyons Brahmâ accorder ses faveurs à Râma mais donner aussi des avantages à Râva*n*a et aux autres démons, qui sont les descendants de son fils Cheveux-lisses (Pulastya). Brahmâ créa aussi la belle Ahalyâ qui devint la femme du sage Gautama.

Dans les Purâ*n*a-s, Brahmâ protège souvent les ennemis des dieux. C'est grâce à sa faveur que Bali, le roi des génies (Daitya-s), parvint à régner sur l'univers presque entier.

L'Art-rituel (Dak*sh*a) naquit du pouce de Brahmâ qui assista au grand sacrifice où Rudra vint semer le désordre. Cette aventure contée dans le *Linga Purâna* est souvent mentionnée dans les autres textes.

Brahmâ fut le prêtre qui célébra le mariage de Shiva. Il conduisit le char de Shiva. Il créa les quatre princes (Kumâra-s) dont le principal est l'Éternel-adolescent (Sanat-Kumâra). Ces princes sont parfois appelés ses fils.

Brahmâ est l'inventeur de cette imitation de la création qu'est l'art théâtral. C'est lui qui révéla au monde la musique, la danse et la mise en scène.

L'image de Brahmâ

Brahmâ a quatre têtes. A l'origine il en avait cinq, mais l'une fut réduite en cendres par le troisième œil de Shiva. On l'appelle donc « aux-quatre-têtes » (catur-ânana), « aux-quatre-visages » (catur-mukha), « aux-huit-oreilles » (a*sh*t*a*-kar*n*a). Sa couleur est rouge ou rose.

Il a quatre bras. Ses mains tiennent les quatre Veda-s ou bien il tient les Veda-s dans une main et dans les autres

divers accessoires tels qu'un sceptre, une ou deux louches sacrificielles, un rosaire, un arc appelé Enveloppant (Parivîta) et une cruche d'eau. On le représente habituellement sous la forme d'un homme dans la force de l'âge portant la barbe. Sa monture est l'oie, symbole du savoir. C'est pourquoi on l'appelle Cavalier-de-l'oie (Hamsa-vâhana). On le montre aussi debout sur le lotus qui sort du nombril de Vi*sh*n*u* endormi.

La résidence de Brahmâ est l'Immense-forêt (Brahmav*ri*nda), c'est-à-dire l'Univers.

L'Embryon-d'or, Hira*n*ya-garbha

« En tant que l'Embryon-d'or, Brahmâ est le premier des dieux. Il n'a pas de commencement. Il réside au centre du lotus de la Terre. » (*Mârkandeya Purâna*, 46, 21.)

L'Embryon-d'or peut être identifié à la Personne-indestructible (l'Ak*sh*ara Puru*sh*a), c'est-à-dire au plan éternel d'après lequel sont façonnées toutes les formes destructibles. Dans la théorie de la Création par le Verbe, l'Indestructible est le nom donné aux prototypes des syllabes articulées, représentées par l'alphabet [1] et qui forment le substrat permanent de toutes les langues. Lorsque nous disons « je prononce la lettre *a* ou j'écris le caractère *a* », nous mentionnons une entité permanente que nous appelons « *a* » et que nous pouvons représenter par n'importe quel symbole, mais qui existe même lorsqu'elle n'est ni prononcée, ni écrite et qui est donc une entité indestructible.

Le Verbe (Vâc) qui est la manifestation du Flot [du savoir] (Sarasvatî) est l'épouse du Principe-indestructible-de-la-Parole (Ak*sh*ara-Brahmâ) qui est l'équivalent dans l'ordre verbal de l'Embryon-d'or cosmique.

1. L'alphabet sanskrit est syllabique.

L'Embryon-d'or, principe de toute vibration ou mouvement, s'exprime « sous la forme d'une énergie vibratoire » (spandana-shakti-rûpa). Il se divise en deux parties : la masse causale des potentialités, représentée par les eaux-primordiales (rayi), et le souffle-de-la-vie (prâna) représenté comme un vent qui erre sur l'abîme des eaux et cause les ondes, ou rythmes vibratoires, qui sont l'origine de toutes les formes du créé. Dans le microcosme, le souffle de la vie devient la respiration qui fait vibrer les organes vocaux et donne ainsi naissance à la parole manifestée.

Lorsque la tendance à se manifester apparaît dans l'Embryon-d'or, cette tendance a la forme d'une vibration. L'Embryon-d'or se divise en Eaux et en Souffle. Lorsque ces deux principes réagissent l'un sur l'autre, c'est-à-dire lorsque Brahmâ et sa fille se marient, la Création commence.

Dans le Sacrifice-cosmique, la Lune, l'essence-de-vie (Soma) est l'image des eaux-primordiales (rayi) tandis que le Soleil, le fils de l'Étendue (Aditya) représente le principe du souffle vital, « car le souffle vital naît de la chaleur, comme toutes les formes de vent ». (*Hiranyagarbha*, Siddhânta, 3, 3, p. 19.)

Le Progéniteur, Prajâpati

Dans les Veda-s, le Créateur est appelé le Progéniteur (Prajâ-pati). Nous avons déjà vu que ce nom s'appliquait également à l'un des aspects de Shiva et était l'un des noms de Vishnu. Dans tous les cas le nom de Progéniteur sert à indiquer l'aspect créatif, c'est-à-dire l'aspect Brahmâ des dieux. Dans l'hymne (10, 129 du Rig *Veda*), le Progéniteur, sous l'impulsion du désir et par crainte de la solitude, développe sa chaleur et se dédouble.

« Au commencement tout n'était qu'eau. De cette eau naquit le réel (Satyam). Ce réel est l'Être-immense (Brah-

mâ). De l'Être-immense sortit le Progéniteur (Prajâpati) et du Progéniteur les dieux. Ces dieux s'inclinent devant le Réel (c'est-à-dire devant Brahmâ). » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 5, 5, 1.)

« La Source de ce qui n'est pas et de ce qui est, est vraiment cet Être-immense. Il est la lettre (ak*sh*ara, l'indestructible) ainsi que le sens (vâcyam). » (*Brihad-devatâ*, 1, 62.)

« Le Progéniteur est directement en rapport avec le sacrifice cosmique, puisque toutes les créatures sont nées d'une oblation de vie, n'existent qu'en sacrifiant des vies, et sont elles-mêmes sacrifiées à la fin. » (*Devatâ-tattva*, Sanmârga, 3, 3.)

En tant que manifestation de la tendance orbitante, source du mouvement cosmique, « Prajâpati est aussi le symbole de l'année..., du cycle de la vie et du cycle des saisons dont la vie dépend. Il est la lumière qui guide l'évolution de la vie. Les luminaires qui brillent le jour, la nuit et aux crépuscules sont ses composants. Ceux-ci sont le Soleil qui éclaire le jour, la Lune qui éclaire la nuit et le feu qui éclaire les crépuscules ». (Woodroffe, *Kâma-kalâ-vilâsa*, p. 55.)

L'année peut être considérée comme la somme des jours, des nuits et des crépuscules qu'elle contient. Si l'année est identifiée à la roue du temps, « sur un total de 360 jours ou rayons-de-la roue, 108 sont faits de feu, de crépuscules, 116 faits de soleil, de jours, et 136 sont faits de lune, de nuit. Ces nombres sont les nombres symboliques associés à ces trois sources de lumière. Dans le microcosme ils correspondent aux composants (kalâ-s) des énergies subtiles qui font fonctionner le corps ». (Woodroffe, *Kalyâna*, Shakti anka, p. 586.)

Les énergies ont leur centre dans le cœur. C'est pourquoi « le cœur est le Progéniteur, l'Être-immense. Le cœur est tout » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 5, 3, 1).

Le Progéniteur se divise en différentes entités qui sont les êtres manifestés qui régissent la création du monde, l'établissement de l'ordre cosmique et de l'ordre du monde, les relations des dieux et des hommes. Ces êtres sont aussi appelés les Progéniteurs et sont décrits comme les manifestations, les fils de l'Être-immense. Ce sont ces êtres qui sont le plus souvent mentionnés sous les noms de dieux. Les Voyants (*R*ishi-s), les êtres puissants et mystérieux qui révèlent à l'homme la loi divine, sont les manifestations du Flot-du-savoir (Sarasvatî), l'épouse de l'Être-immense. Ils sont, eux aussi, parfois identifiés aux Progéniteurs.

Les mythes des Progéniteurs sont contés dans les Purâ*n*a-s. Nous verrons plus loin, quand nous parlerons des dieux mineurs, la description des Voyants et des Progéniteurs. Selon une interprétation « humaniste » tardive « le nom de Progéniteur est donné à l'homme qualifié pour les rites et l'étude » (Shankarâcârya).

Le Progéniteur personnifie les lois qui régissent le cosmos et harmonisent les mondes. C'est aussi lui qui enseigne aux hommes la loi-de-perfection qui leur permet de se conformer à la loi cosmique et de réaliser la perfection de leur état. Cette perfection diffère pour chaque être, la loi de perfection ne peut donc être faite de préceptes moraux qui s'appliqueraient à tous. La loi morale n'est qu'une loi humaine et transitoire, jamais une loi divine.

« Les trois groupes des enfants du Progéniteur, les dieux, les hommes et les anti-dieux, étudiaient auprès de leur père. Lorsqu'ils eurent terminé leurs études, les dieux lui demandèrent : « Veuillez nous dire quelque « chose? » Il prononça la syllabe « Da » et dit : « Avez-vous « compris? » « Nous avons compris. Vous nous avez dit : « Contrôlez-vous (dâmyata). » « C'est bien (AUM), dit-il, « vous avez compris. »

« Alors les hommes lui demandèrent : « Veuillez nous dire « quelque chose? » Il prononça la syllabe « Da », et dit : « Avez-vous compris? » « Nous avons compris. Vous « nous avez dit : Donnez (datta). » « C'est bien (AUM), « dit-il, vous avez compris ».

« Les Anti-dieux lui demandèrent :« Veuillez nous dire « quelque chose? » Il prononça la syllabe « Da » et leur dit : « Avez-vous compris? » « Nous avons compris. Vous nous « avez dit : Ayez pitié (Dayadhvam). » « C'est bien (AUM), « dit-il, vous avez compris. »

« La voix divine résonne sans arrêt, pareille au tonnerre, répétant : Da! Da! Da! Contrôlez-vous! Donnez! Ayez pitié! » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 5, 2, 1-3.)

La Création du monde

Le mystère de la Création peut être envisagé de plusieurs points de vue dont les principaux sont le point de vue théologique, le point de vue empirique ou scientifique et le point de vue cosmologique. Nous sommes tous familiers avec un ou plusieurs mythes théologiques[1] de la création et nous connaissons aussi plus ou moins les explications empiriques de la science. La cosmologie indienne se place sur un plan différent et envisage l'apparition de l'univers comme une succession d'intentions représentées comme des formes de désir, c'est-à-dire de pertes d'équilibre qui apparaissent dans le continu causal. Ces pertes d'équilibre donnent naissance à des formes de plus en plus élaborées de manifestation.

La première tension qui apparaît à l'origine dans la pensée non différenciée du Cosmos est un vague désir de créer (sis*rik*s*h*â). Ce vague désir donne naissance à un désir particularisé d'agir (vicikîr*sh*â). C'est ce désir parti-

1. Pour le mythe de la Création du monde par Brahmâ voir : *Padma Purâna*, Srishti *khanda*, 3, et *Brahmanda Purâna*, 2, 9.

cularisé qui représente le stade de la non-existence-qui-précède-l'existence (prâgabhâva)[1].

La question qui restera toujours sans réponse est : Pourquoi le désir de créer apparaît-il dans l'esprit cosmique? Aussi longtemps que les trois tendances sont en équilibre, il n'y a pas de raison pour qu'une impulsion quelconque se produise. Quelle peut donc être la cause du premier déséquilibre? On attribue ce déséquilibre aux traces latentes d'activité que des univers précédents ont laissées dans le Cosmos. Il n'est point question ici d'antériorité puisque le temps relatif ou successif n'existe que dans le monde apparent et que le temps absolu est un présent éternel. Les vestiges d'univers ne doivent pas être considérés comme des traces de matière subtile ou grossière car celle-ci peut retourner complètement à son état causal d'énergie latente, mais ils sont conçus comme des forces, des formes d'énergie, de la nature de la pensée, et dans lesquelles toute forme, tout espace et temps relatifs, peuvent finalement être réabsorbés.

« Nous pouvons imaginer que dans un état qui précède la Création, certains actes qui n'ont pu porter leurs fruits dans une création antérieure et qui ont été la cause de sa destruction dans leur maturité imparfaite (aparipakva), puissent être dans leur état de maturité (paripakva) latente, l'origine de la réapparition d'un monde. Cette indestructibilité de l'action est appelée l'Énergie-germinative (Bîja-shakti). Lorsque dans l'état préliminaire à l'apparition d'un monde, l'énergie-germinative commence à se développer en un désir-créatif, ce désir qui est la première impulsion consciente, dirige la volonté cosmique, inconsciente, vers l'action. Cet état du conscient affecté

1. L'une des quatre formes de non-existence, les trois autres étant la non-existence-après-destruction (pradhvamsa-abhâva), la non-existence-en-tous-temps (ananta-abhâva) et la non-existence-dans-autre-chose (anyonya-abhâva).

par le désir est représenté comme le Porteur-de-semence (bîjin). Lorsqu'il trouve un objet auquel appliquer son désir, un récipient pour sa volonté, il devient le Possesseur-de-l'illusion, l'Illusioniste (Mâyin) qui crée l'Univers. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî-tattva*, p. 23.)

« Le désir, semence première et germe des âmes, existait en premier... Les Voyants, regardant en eux-mêmes, découvrirent la parenté de l'existant et du non-existant. » (*Rig Veda*, 10, 129, 4.)

Chaque action, chaque mouvement, chaque impulsion met en branle une chaîne de réactions qui est théoriquement sans fin. Dans la mesure où la matière est illusoire, c'est l'action, sa forme le mouvement et sa nature l'énergie, qui sont réels et éternels. Nous trouvons l'action à la base de toutes les formes.

« L'impulsion créatrice dans le substrat cosmique, n'est que la répercussion des conséquences non réalisées d'actions accomplies dans des univers détruits. Lorsqu'on lui demande comment l'action peut survivre lorsque toutes les formes qui portaient sa marque ont cessé d'exister, le vedantiste répond que lorsque nous décidons avant de nous endormir, de nous réveiller à une certaine heure, nous pouvons nous éveiller exactement à l'heure dite, bien que la décision de nous réveiller soit restée en dehors de notre conscience endormie. De même, par la force d'une volonté cosmique qui s'exprime lorsque l'Univers est dissout, l'état d'équilibre est interrompu à un moment donné, les actions antérieures portent leur fruit et l'état de non-existence-précédant-l'existence arrive à sa fin. Les actions ayant mûri, une polarisation (v*r*itti), une apparence (mâyâ) qui est la substance se manifeste. Dans le substrat, dans l'Immensité (Brahman) que les vestiges des actions mûrissantes polarisent, apparaît l'origine de l'espace-temps sous la forme du point-limite (bindu), qui est la première forme perceptible de la Nature non mani-

festée (avyakta). » (Karapâtri, *Shrî Bhagavatî-tattva.*)

Mâyâ, la chose dont est faite l'illusion-qu'est-la-substance, est appelée Nature (Prak*ri*ti) quand elle se manifeste. Elle peut être envisagée comme une masse inconsciente d'énergie qui prend vie quand la conscience cosmique s'éveille et se reflète en elle. La conscience cosmique, par elle-même, est immuable, inchangeante; pourtant lorsqu'elle se reflète dans l'océan de la Nature, elle y fait naître des vagues, des nuages, des vents et de la vie, comme la lumière invariable du soleil reflétée sur les eaux. Lorsqu'elle est le miroir de la conscience immuable, la Nature, par elle-même inconsciente, devient la source de toute conscience manifestée.

« Comme un tisonnier qui, dans le feu, acquiert le caractère brûlant et la luminosité du feu, la Nature inconsciente au contact du reflet de la Conscience-cosmique devient elle-même consciente et manifeste l'univers. Lorsque est versé dans une matrice le sperme, essence de la nature de l'homme, un enfant est conçu. De même lorsque le reflet de la conscience cosmique, son image, apparaît dans la Nature inconsciente, la conscience l'envahit. Lorsque cette Conscience reflétée dans la Nature non manifestée est orientée au-dedans, vers la non-existence, cela constitue le quatrième stade (turîya), le stade qui se trouve au-delà des trois formes de manifestation physique, subtile et causale. Lorsqu'il est orienté vers le dehors, il forme le corps-causal (kara*n*a-deha). De ce non-manifesté orienté vers le dehors naissent l'univers spatial et toutes les formes physiques ou subtiles de l'existence. » (Karapâtri, *Shrî Bhagavatî-tattva.*)

L'Être-cosmique, en tant que l'illusionniste, est à la fois la cause immanente, la substance de l'Univers et sa cause efficiente, son constructeur. La partie de l'Être-cosmique en contact avec l'Univers n'est qu'un fragment de sa totalité. « Un quart est cet assemblage d'éléments

qui forme l'Univers, les trois autres quarts constituent son immortelle splendeur » (*Purusha sûkta*).

L'Homme-cosmique est donc partout présent dans l'Univers en tant que sa substance et son ordonnateur. Il y apparaît sous trois aspects.

En tant que fournisseur des formes dont est fait l'Univers, il est sa matière (*srishta*). Cet aspect est appelé l'Enveloppe (Vishva) ou univers-spatial.

En tant que la conscience qui réside dans l'Univers et le gouverne, il est son habitant (Pravishta). Cet aspect est aussi appelé le Guide-de-l'Univers (Vishva-cara).

En tant que l'entité immuable qui n'est en rien troublée par l'apparition ou la disparition des univers, il est l'Isolé (Vivikta). Cet aspect est aussi appelé l'Au-delà-de-l'Univers.

« Je demeure à jamais isolé tandis qu'un fragment de moi-même supporte tout l'Univers. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 10, 42.)

Le mythe de la Création

Les Upanishad-s tracent un tableau frappant de l'Être-universel et du mythe de la Création.

« Au commencement, en vérité, rien de tout ceci n'existait. Du Non-être, l'Être (sat) sortit. Cet être se transforma en un Soi. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 7, 1.) C'est ainsi que dès le premier instant, la notion d'être est liée à celle d'un être, d'un Soi, d'un centre conscient.

« En vérité, au commencement il n'y avait que ce Soi. Nulle autre chose ne scintillait. Il pensa : « Puissé-je créer « des mondes » (*Aitareya Upanishad*, 4, 1). La pensée et la volonté apparaissent donc avant toute substance.

« Il eut peur. C'est pourquoi l'on a peur tout seul. Il pensa : « Puisque rien d'autre n'existe que moi-même, de « quoi puis-je avoir peur? » Sa peur alors le quitta, car que pouvait-il craindre? C'est d'un second que naît la peur. »

(*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 2.) La peur et le désir sont les tendances émotives dont naît la création. La première notion-d'existence-individuelle (aham-tattva) est faite du désir, de l'attraction qui lie le Moi au Soi.

« Le Soi existait d'abord sous l'aspect de la Personne-cosmique (Purusha). Il regarda et ne vit que lui-même. Il dit : « *je suis.* » Depuis, son nom est *Je*. C'est pourquoi même aujourd'hui un homme dit d'abord « *je suis...* » et ensuite prononce son nom. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 1.)

« Il désira : « Puissé-je être plusieurs! que je procrée! » Il s'échauffa. S'étant échauffé il créa ce monde, tout ce qui est ici. L'ayant créé, il y entra. Y étant entré, il devint tout ce qui est perceptible et ce qui est au-delà, l'exprimé (nirukta) et le non-exprimé, ce qui a une base et ce qui n'a pas de base, le savoir (vijñâna) et le non-savoir, le vrai (satya) et le faux (anrita). En tant que le réel, il devint tout ce qui existe ici, et c'est cela qu'on appelle le réel. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 6, 1.)

« Cette Existence désira : « Puissé-je être plusieurs et me « multiplier. » Il créa le Feu-de-la-pensée (Tejas). Ce feu désira : « Puissé-je être plusieurs et me multiplier. » L'Océan causal (Ap) apparut. C'est pourquoi lorsqu'on a chaud on transpire. L'eau sort de la chaleur. Cette Eau désira : « Puissé-je être plusieurs et me multiplier. » Elle donna naissance aux graines-comestibles. C'est pourquoi lorsqu'il pleut les blés se multiplient. » (*Chândogya Upanishad*, 6, 2, 3-4.)

« Le Progéniteur, en vérité, désirait une progéniture. Il s'échauffa. S'étant échauffé il produisit une paire, l'Eau (rayi, qui est la semence) et le Souffle (prâna) pensant : « Ceux-ci vont procréer pour moi toutes sortes d'êtres. Le « Soleil est en vérité ce Souffle-vital, la Lune est cette Eau « (ce sperme). De cette eau toutes choses sont faites. Ce « qui est manifesté comme ce qui ne l'est pas. Toute chose

« manifestée (mûrti) est faite d'eau. » (*Prashna Upanishad*, 1, 4-5.)

« En vérité, il n'avait point de plaisirs. C'est pourquoi lorsqu'on est seul on n'a point de plaisirs. Il désira un autre. Il devint aussi gros qu'un homme et une femme enlacés. Il se divisa en deux. Ainsi il y eut un mari et une femme. C'est pourquoi chacun n'est qu'un demi. L'espace vacant est rempli par la femme. Il s'accoupla à elle. C'est ainsi que les hommes furent créés. » (*Brihadâranyaka Upanishad*, 1, 4, 3.)

« Du Soi en vérité naquit l'Ether; de l'Ether l'Air, de l'Air le Feu, du Feu l'Eau, de l'Eau la Terre, de la Terre les Herbes, des Herbes la Nourriture, de la Nourriture l'Homme. » (*Taittirîya Upanishad*, 2, 1, 1.)

« Il créa ces mondes, les eaux-supérieures (ambhas), la lumière (marîci), la mort (mara), les eaux-terrestres (âp).

« Les eaux-supérieures sont au-delà du Ciel, le Ciel est leur support. L'espace est le monde de la lumière, la Terre le monde de la mort. Les eaux-inférieures sont sous la Terre.

« Il pensa : « Voici maintenant des mondes. Il faut des « gardiens pour ces mondes. »

« Il tira des eaux et façonna un être. Il le couva. Lorsqu'il l'eut couvé, la bouche se sépara, pareille à un œuf. De la bouche sortit la parole (Vâc) et de la parole, le feu.

« Les narines se séparèrent. Des narines sortit le souffle-vital, du souffle-vital, le vent.

« Les yeux se séparèrent. Des yeux jaillit la vue, de la vue le Soleil.

« Les oreilles se séparèrent. Des oreilles vint l'ouïe, de l'ouïe les directions de l'espace.

« La peau se sépara. De la peau sortirent les poils, des poils les plantes et les arbres.

« Le cœur se sépara. Du cœur sortit la pensée, de la pensée la Lune.

« Le nombril se sépara. Du nombril sortit le vent digestif (apâna), du vent digestif la mort (m*ri*tyu).

« La verge se sépara. De la verge sortit le sperme, du sperme les eaux-terrestres (âp). » *(Aitareya Upanishad*, 2, 4, dans l'édition du Gîtâ-Press; 4, 1 dans l'édition d'Adyar.)

« Les premiers à être produits par la pensée de Brahmâ, désireux de créer, furent les quatre catégories d'êtres qui vont des dieux aux choses inanimées. De ses fesses sortirent les anti-dieux. Il se défit alors de ce corps qui devint la nuit.

« Dans un autre corps il connut le plaisir. De sa bouche sortirent les dieux. Il se défit alors de ce corps qui devint le jour.

« Dans un autre corps il créa les ancêtres (pit*ri*-s). Il se défit de ce corps qui devint le crépuscule du matin.

« Puis dans un autre corps fait de passion et d'obscurité, il créa des monstres affamés, des esprits-nocturnes (Rak*sh*asa-s) et des génies (Yak*sh*a-s). Des cheveux du créateur naquirent les serpents... Lorsqu'il couva la Terre, apparurent les bardes-du-ciel [appelés] les Parfums (Gandharva-s). Il respira leurs paroles. C'est pourquoi on les appelle Parfums. Il créa les oiseaux et le bétail, les chèvres sortirent de sa bouche, les moutons de sa poitrine, les vaches de ses reins, puis de ses pieds, les chevaux, les ânes, les chameaux, les lièvres, les cerfs et les mulets. Les plantes et les arbres furent formés des poils de son corps.

« Lorsque le Créateur se fut divisé en un mâle et une femelle, la femelle pensa : « Comment ose-t-il copuler avec « moi alors qu'il vient de me former d'une partie de lui-« même! Je vais me cacher. »

« Elle devint une vache. Il se fit taureau et copula avec elle. C'est ainsi que naquit le bétail. Elle devint une jument, il se fit étalon. Elle devint une ânesse, il se fit âne et il copula avec elle. C'est ainsi que naquirent les animaux à sabots. Elle devint une chèvre, il se fit bouc.

Elle devint brebis, il se fit bélier. C'est ainsi qu'il créa tout, tout ce qui existe par couple, jusqu'aux fourmis. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 4.)

« Au début le monde n'était peuplé que par des clercs (prêtres et sages) (brahma). N'étant que d'une sorte il ne pouvait se développer. Il créa alors une caste noble, c'est-à-dire des guerriers et tous ceux qui sont princes parmi les dieux, le Roi-du-ciel (Indra), le Roi-des-eaux (Varuna), l'Oblation-royale (Soma), le Seigneur-des-larmes (Rudra), le Prince-des-pluies (Parjanya), le Roi-de-justice (Yama) et le Prince-de-la-mort (Mrityu). Rien n'est au-dessus du roi. Durant le sacrifice-royal (râjasuya), le prêtre est assis au-dessous du roi. Cet honneur n'est conféré qu'à l'ordre princier. L'ordre clérical est le soutien de l'ordre princier. Aussi, bien que le roi soit suprême, son pouvoir a sa source dans la prêtrise. Celui donc qui fait du tort aux clercs se détruit lui-même; meilleurs sont ceux à qui il cause du mal, et plus il se nuit à lui-même.

« Il se développa encore. Il créa l'ordre des Artisans (vish) et les dieux [mineurs] que l'on mentionne par groupes, tels que les Sphères-d'existence (les Vasu-s), les Dieux-de-la-vie (les Rudra-s), les Principes-souverains (Aditya-s), les Principes-universels (Visve-deva-s), les génies des Vents (Marut-s).

« Il se développa encore. Il créa l'ordre le plus bas, les serfs attachés au sol et dans le Ciel le Nourricier (Pûshan). En vérité la Terre est le nourricier car elle nourrit toutes les choses vivantes. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 4, 11-13.)

La Création de l'homme

« Lorsqu'ils furent créés les dieux tombèrent dans l'océan. Il leur donna la faim et la soif. Ils supplièrent : « Trouve-« nous une résidence pour que nous ayons abri et nourri-« ture. »

« Il leur donna un taureau. Ils dirent : « Ce n'est pas « assez. »

« Il leur offrit un cheval. Ils dirent : « Cela ne suffit point « pour nous. »

« Il leur apporta un homme. Ils dirent : « Voilà qui est « bien. Car, en vérité, un homme est une chose bien faite. »

« Il leur dit : « Entrez dans vos demeures. »

« Le feu devint parole et entra dans la bouche. Le vent devint souffle et entra dans les narines. Le Soleil devint vision et entra dans les yeux. Les directions de l'espace devinrent ouïe et entrèrent dans les oreilles. Les plantes et les herbes devinrent poils et entrèrent dans la peau. La Lune devint pensée et entra dans le cœur. La mort devint le souffle digestif et entra dans le nombril. Les eaux devinrent sperme et entrèrent dans la verge.

« La faim et la soif lui dirent : « Trouve-nous un logis. » Il dit : « Je vous donnerai une place parmi les dieux. Je « vous donnerai une part avec la leur. »

« C'est pourquoi lorsqu'une oblation est offerte, la faim et la soif en ont leur part. » (*Aitareya Upanishad*, 4, 2, éd. d'Adyar.)

« Il pensa : « Maintenant qu'il y a des mondes et des gar- « diens du monde, je dois créer pour eux de la nourriture. »

« Il couva les eaux. Des eaux tièdes, sortit une substance tangible (mûrti). Cette substance est la nourriture.

« Lorsqu'elle fut créée, la nourriture voulut s'échapper.

« Il chercha à la saisir avec la parole, mais la parole ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec la parole, on serait satisfait en parlant de nourriture.

« Il chercha à la saisir avec le souffle, mais le souffle ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec le souffle, on serait satisfait en respirant la nourriture.

« Il chercha à la saisir avec la vue, mais la vue ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec la vue, on serait satisfait en voyant la nourriture.

« Il chercha à la saisir avec l'ouïe, mais l'ouïe ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec l'ouïe, on serait satisfait en entendant la nourriture.

« Il chercha à la saisir avec la peau, mais la peau ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec la peau, on serait satisfait en touchant la nourriture.

« Il chercha à la saisir avec la pensée, mais la pensée ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec la pensée, on serait satisfait en pensant à la nourriture.

« Il chercha à la saisir avec sa verge, mais sa verge ne put la saisir. Si l'on pouvait la saisir avec la verge, on serait satisfait en émettant de la nourriture.

« Il chercha à la saisir avec le souffle digestif. Il l'avala. Le preneur de nourriture est comme le Vent (Vâyu) et ceux qui vivent de nourriture sont comme le vent.

« Il pensa : « Comment tout ceci peut-il rester sans moi? »

« Il pensa : « Où vais-je me loger? »

« Il pensa : « Si c'est la parole qui parle, le souffle qui « respire, la vue qui voit, l'ouïe qui entend, la peau qui « touche, le mental qui pense, le souffle digestif qui excrète, « la verge qui éjacule, alors, qui suis-je? » Il ouvrit la couture [du scrotum] et il entra par cette porte qui est appelée la fente (Vid*r*iti). C'est là que le plaisir réside.

« Il a trois demeures où il réside, trois où il se repose. Ceci est sa résidence (l'œil). Ceci est sa résidence (le mental). Ceci est sa résidence (le cœur). » (*Aitareya Upanishad*, 4, 3, édit. d'Adyar.)

La Création et le sacrifice

« Le Progéniteur couva les mondes. Les réchauffant, il en tira l'essence. Le Feu sortit de la Terre, le Vent de l'espace, le Soleil du ciel.

« Il couva ces trois divinités. Les réchauffant, il en tira l'essence : du Feu les mètres (*Rik*-s), du Vent les contenus (Yajus), du Soleil les développements (Sâman-s).

« Il couva le Triple-savoir. Le réchauffant, il en tira l'essence : le nom-magique-de-la-terre (bhûr) sortit des mètres, le nom-magique-de-l'espace (bhuvas) des contenus, le nom-magique-du-ciel (svar) des développements.

« C'est pourquoi si [dans le Sacrifice] un défaut survient dans les mètres (les récitations), on doit faire une oblation dans le feu-domestique (gârha patya) en prononçant le mot-magique : « A la Terre (Bhûr) Salut! » Par l'essence des mètres, par la nature du Rig *Veda* on répare ainsi le dommage fait au sacrifice.

« S'il survient un défaut dans les contenus (les rites), on doit faire une oblation dans un Feu-du-sud en prononçant : « A l'espace (Bhuvas) Salut! » Par l'essence des contenus, par la nature du *Yajur Veda*, on répare le dommage fait au sacrifice.

« S'il survient un défaut dans les développements (les chants), on doit offrir une oblation dans un Feu-de-l'est (Ahavanîya) en prononçant : « Au Ciel (Svar) Salut! » Par l'essence des développements, par la nature du *Sama Veda*, on répare le dommage fait au sacrifice. » (*Chândogya Upanishad*, 4, 17, 1-6.)

L'éclosion de l'œuf cosmique

« Au commencement ce monde n'était que non-existence. Il exista. Il se développa. Il devint un œuf. Il attendit un an. Il s'ouvrit. La moitié de la coquille devint d'argent, l'autre d'or. Ce qui était d'argent est cette Terre. Ce qui était d'or est le ciel. La membrane externe devint les montagnes. La membrane interne forma les nuages et le brouillard. Les veines sont les rivières. Le fluide au-dedans est l'océan. » (*Chândogya Upanishad*, 3, 19, 1-2).

« Il désira : « Puisse un autre moi-même naître. » Lui, qui est la faim et la mort, copula mentalement avec le

Verbe (Vâc). Le sperme produit devint l'année. Avant cela il n'y avait pas d'année. Il la porta en lui pendant toute une année, puis lui donna naissance. Une fois que l'enfant fut né, il ouvrit la bouche et cria : « *bhân* ». Ceci, en vérité, devint la parole.

« Il pensa : « Si je le tue, en vérité, cela ne fera pour moi « qu'un peu de nourriture. »

« Avec la parole, avec cette moitié de lui-même, il procréa le monde, tout ce qui existe ici : les mètres (le *Rig* Veda), les contenus (le Yajur Veda), les développements (le Samâ Veda), les rythmes (Chanda-s), les sacrifices, les hommes et le bétail. » (*Brihad-âranyaka Upanishad*, 1, 2, 4-5.)

La durée de l'Univers

« La vie de Brahmâ dure cent ans. » (*Mârkandeya Purâna*, 46, 21.)

Une fois créé, le monde reste inchangé pour un jour de Brahmâ qui est une période de 2.160.000.000 années. Le monde et tout ce qu'il contient est alors consumé par le feu, mais les sages, les dieux et les principes des éléments survivent. Brahmâ dort pendant la nuit. Quand il s'éveille, il rétablit à nouveau la création et ce processus se répète jusqu'à ce qu'il ait complété sa centième année, un nombre qui demande quinze chiffres pour s'exprimer en années humaines.

Le Krita Yuga, le premier âge, dure 1.728.000 années humaines.

Le Treta Yuga, le second âge, dure 1.296.000 années humaines.

Le Dvâpara Yuga, le troisième âge, dure 834.000 années humaines.

Le Kali Yuga, le quatrième âge, dure 432.000 années humaines.

Mille cycles des quatre Yuga-s font un jour de Brahmâ.

Trois cent soixante de ces jours font une année. La vie de Brahmâ dure cent ans quand cette période est terminée. Brahmâ lui-même cesse d'exister. Lui et tous les dieux et tous les sages se résorbent dans leurs éléments constituants.

QUATRIÈME PARTIE

SHAKTI, L'ÉNERGIE DIVINE, LA DÉESSE

I

SHAKTI, L'ÉNERGIE OMNIPRÉSENTE

L'énergie, principe du divin

RIEN ne peut exister sans un milieu où se placer, sans un substrat duquel sortir. Il faut, pour qu'une chose existe, qu'elle ait une possibilité aussi bien qu'une raison d'être. Nous avons vu que le substrat universel était appelé l'Immensité, le Brahman, que la possibilité mécanique de la manifestation consistait en deux tendances opposées, la cohésion (Vi*shn*u) et la dispersion (Shiva) et que leur résultante, le principe dont naît l'espace-temps, était appelé l'Être-immense (Brâhmâ).

La tension entre les deux tendances contraires, qui donne naissance à la possibilité du mouvement dans le substrat, est représentée comme la forme première de l'énergie (Shakti). C'est l'énergie et non pas simplement les potentiels contraires dont elle naît qui est la source de l'existence manifestée. L'énergie n'est pas la qualité de l'une ou l'autre des tendances, ni leur simple relation. Elle représente quelque chose de plus, de nouveau. Aussitôt que la manifestation s'amorce, l'énergie apparaît partout, en tout, comme la substance de tout. On la représente

comme le pouvoir de Shiva ou de Vi*shn*u ou de Brahmâ. Envisagée comme le pouvoir de leur forme combinée (Ishvara), elle est appelée la Toute-puissante (Bhagavatî), la Resplendissante (Devî). On peut la représenter seule, comme l'énergie qui apparaît dans l'Immensité neutre, pareille à un maelström duquel l'existence ainsi que les trois tendances semblent sortir. On l'appelle alors l'Illusion (Mâyâ). En cosmologie cette puissance, lorsqu'elle est manifestée, est appelée la Nature (Prak*ri*ti).

Étant l'aspect créateur du divin, la puissance de laquelle la Création est issue, de laquelle les dieux naissent, par laquelle ils procréent, l'énergie est considérée comme femelle. La notion même du divin repose sur celle de puissance. Les dieux sont les êtres les plus puissants.

La qualité divine apparaît en ce qui possède la plus grande somme d'énergie. C'est seulement lorsque le substrat dépourvu de qualités, de formes, de mouvement est « tacheté » par l'énergie transcendante, centre d'énergies sans limites, que l'Univers peut être créé, maintenu et détruit. Sans énergie, Shiva, le Seigneur-du-sommeil, est incapable de créer ou de détruire. Il est comme un corps sans vie. La divinité du divin est l'énergie.

« Elle est la puissance du Soi. C'est elle qui crée les apparences. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî-tattva*, p. 160.)

« Étant privé de sens, l'éternel Seigneur-du-sommeil n'est qu'une forme du néant. Il n'a pas de forme perceptible; que pouvons-nous attendre de l'adoration du Rien? Rudra n'est jamais vénéré sans la grande énergie, Fille-de-la-montagne (Pârvatî), à jamais glorifiée comme sa puissance terrible, car il n'est en lui-même qu'un corps sans vie. Cette déesse-première est appelée l'Enroulée (Ku*nda*linî). Sa substance est orbitation-cohésion-dispersion. Elle voile Shiva de ses trois anneaux et demi... C'est seulement parce qu'il est uni à l'énergie que l'éternel Seigneur-du-sommeil devient principe actif. C'est pour-

quoi il est vénéré comme un phallus entouré d'une vulve. » *(Linga-arcana Tantra.)*

« L'aspect quiescent de Shiva est par définition inerte... L'activité est la nature de la Nature (Prak*ri*ti). C'est pour cette raison que la forme femelle est représentée dans l'union sexuelle placée au-dessus (viparîta) du mâle. Lorsque la déesse apparaît debout sur Shiva, ceci représente l'aspect libérateur de la Mère. » (Woodroffe, *The Serpent Power*, note p. 27.)

Parmi les Shâkta-s, les adorateurs de la déesse, la source de l'existence, considérée comme femelle, devient l'aspect principal du divin. Dieu est femme. Pourtant l'énergie est toujours inséparable de celui qui la possède. La toute-puissante énergie ne peut être réellement distincte du substrat dont elle sort. Le concept de Shakti est nécessaire pour justifier l'apparition de l'Univers perceptible dans un substrat inaccessible et immuable.

Le mot *shakti*, voulant dire *énergie*, se rencontre dans les Veda-s où son synonyme *Sacî* représente la puissance personnifiée comme la compagne d'Indra, Roi-du-ciel. La notion de Shakti comme le pouvoir suprême apparaît dans la *Shvetâshvatara Upanishad*, la principale des Upani*s*had-s shivaïtes.

Dans la théologie commune de l'hindouisme, Shakti n'est qu'un autre nom pour le pouvoir de manifestation, pour le principe créateur. Elle remplace Brahmâ, l'Embryon-cosmique (Hira*n*ya-garbha). Dans la mythologie tardive, le concept de Shakti inclut à la fois les notions d'un pouvoir de cohésion, d'illumination qui est Vi*sh*n*u* et d'un principe actif de l'espace-temps qui est Brahmâ pour former le complément d'une conscience transcendante mâle, positive, appelée Shiva.

Venant des couches les plus anciennes du shivaïsme préhistorique, le couple éternel Shiva-Shakti, représenté

par les emblèmes mâle et femelle, le linga et le yoni, reste le centre de l'hindouisme contemporain. Le phallus embrassé par la vulve forme l'objet central du culte et tend à réduire à une position mineure toutes les autres manières de représenter le divin.

L'énergie est la source de tout, l'origine du monde phénoménal mais aussi du plan conscient de sa création, ainsi que le principe de la connaissance ou perception, par lequel l'existence, réelle ou apparente, du monde peut être réalisée. La déesse est donc également représentée comme la connaissance ou la conscience. Sans elle les dieux sont morts, inactifs, inconnus, non-existants, inopérants. Un savoir (jñâna) sans pouvoir d'action (kriyâ) est un savoir mort, comme un sentiment (rasa) sans la force (bala) de lui donner effet.

La déesse est la source de tout, le Créateur universel.

« Les dieux s'approchant d'elle lui demandèrent : « Qui « es-tu? » La déesse répondit : « Je suis la forme de l'Immen- « sité. C'est de moi que naquit le monde en tant que Nature « et Personne. » *(Devî Upanishad.)*

« Elle est la forme de tout ce qui est conscient. L'origine, la connaissance, la perception du réel, l'instigateur de l'intellect. » (*Devî-Bhâgavata*, 1, 1.)

Elle est réalisée dans le microcosme comme le but ultime du yoga. « Dans l'ouverture-principielle (Brahma-randhra) [derrière son front] chaque homme me trouve, moi la Reine-des-sphères, la forme même de l'Immensité, au-delà du quatrième stade [au-delà du non-manifesté]. » *(Bhuvaneshvarî Upanishad.)*

Le *Devî-sûkta* du Rig *Veda* la décrit comme la divinité suprême et immanente. La déesse parle :

« J'erre avec les Principes-de-vie (Rudra-s), les Sphères d'existence (Vasu-s), les Principes-souverains (Aditya-s), les Dieux-universels (Visve-deva-s). Je soutiens la Puissance (Indra), le Feu (Agni), les lois des dieux et des

hommes (Mitra-Varuna), les génies de l'agriculture (Ashvin-s). Je suis la source de l'élixir-de-vie (Soma) qui coule du mortier. C'est moi qui soutient le Façonneur (Tvashtri), le Nourrisseur (Pushân) et l'Héritage (Bhaga). Je donne le fruit de l'action-rituelle à l'ordonnateur du sacrifice qui nourrit les dieux de ses oblations.

« Je suis le royaume, la dispensatrice des richesses, celle qui sait. Je viens la première dans tous les rites. Les dieux m'ont installée dans des demeures nombreuses. Mon empire est immense. Je réside en tout ce qui est.

« C'est de moi que vient tout ce qui se mange, tout ce qui se voit, tout ce qui se respire, tout ce qui s'entend. Ceux qui m'ignorent sont détruits. Écoutez donc et méditez avec respect ce que je dis. Je suis la joie des dieux comme des hommes.

« Je fais de chacun ce qu'il désire être, craint ou généreux, intuitif ou intelligent. Je fais partir la flèche de l'arc du Seigneur-des-larmes pour tuer la tribu des ennemis du savoir. Je combats pour le peuple. Je pénètre le ciel et la terre. Je donne naissance au père. C'est moi qui suis sa tête. Je naquis des eaux-primordiales (âp). De là je me suis répandue dans l'univers. Je touche le ciel de mon corps. Je souffle comme le vent lorsque je crée les mondes. Ma grandeur dépasse le Ciel et la Terre. » (*Rig Veda*, 8, 7, 125.)

En tant que la source, le plan de l'Univers, l'énergie apparaît d'abord sous la forme de la conscience. La connaissance, la perception de l'Univers, est sa forme manifestée. Il existe pour toute chose un plan pré-établi dans une conscience, et c'est à cause de cela que la possibilité du savoir existe. Il existe pour toute chose une connaissance qui est la perception de sa nature, de son plan-conscient. La connaissance de l'Univers est la Connaissance-transcendante (Mahâ-vidyâ) dont la forme est identique à celle de la toute-puissante déesse, et dont quelques

fragments sont exprimés dans la Connaissance-révélée, le Veda.

La connaissance du Cosmos est appelée *Virât-vidyâ;* celle du monde manifesté dans l'espace-temps s'appelle *Vishva-vidyâ.* Les principaux aspects de la connaissance tels qu'ils apparaissent du point de vue de l'homme sont représentés par dix formes de la déesse, appelées les dix Objets-de-la-Connaissance-transcendante (Mahâ-vidyâ-s) et qui sont ses aspects généralement vénérés.

L'origine du culte de la déesse

La conception de la divinité suprême sous la forme d'une femme, d'une mère, d'une matrice, ne semble pas d'abord avoir trouvé sa place dans les livres saints des Aryens qui formaient une société patriarcale. Mais le culte préhistorique de la mère est chez eux, comme dans toutes les religions, latent, toujours prêt à rejaillir. Plusieurs des peuples qui furent assimilés par le monde hindou avaient toujours adoré la mère divine et n'ont jamais cessé de le faire.

Dans les épopées, la déesse est mentionnée sous des noms divers et multiples. Beaucoup de ses mythes et leur explication se trouvent dans les Purâna-s, en particulier le *Brahma-vaivarta*, le *Kûrma* et le *Garuda.* Beaucoup d'hymnes de louanges (Mahâtmya-s) tels que le *Devî-Mahâtmya* lui sont adressés. Dans les Tantra-s, la déesse est la divinité absolue et totale. Pour beaucoup d'hindous elle représente « Dieu » suprême mais proche et tangible.

La *Kâlî Upanishad* et la *Târâ Upanishad* recommandent le culte de la déesse parce qu'elle symbolise l'Immensité inqualifiable, le Brahman.

« Pour se libérer des mondes, on doit vénérer le témoin de toutes choses, l'énergie-transcendante dont la forme

est le Soi et qui est au-delà du monde des formes et de ses joies. » *(Sûta Samhitâ.)*

« Ceux-qui-savent disent qu'elle est de deux sortes, non-qualifiée, et qualifiée. Ceux qui sont liés aux attachements doivent vénérer sa forme qualifiée, et ceux qui en sont libres sa forme non qualifiée. » (*Devî Bhâgavata*, 1, 8, 40.)

« Pour ceux qui cherchent le plaisir ou ceux qui cherchent la libération, l'adoration de la Toute-puissante est indispensable. Elle est la Connaissance-de-l'immensité (Brahma-vidyâ), la mère du monde, présente dans l'Univers entier. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî-tattva.*)

« La déesse Terrible, dévouée à ses fidèles, détruit ceux qui ne l'adorent point et réduit leurs mérites en cendres. » *(Devî-mahâtmya.)*

II

LES ÉPOUSES DES TROIS DIEUX

Étant la puissance de manifestation des trois tendances, la déesse apparaît à la source des trois aspects de l'existence comme la Réalité, la Conscience et l'Expérience (Sat-cit-ânanda).

En tant que Réalité, elle est le pouvoir de coordination (sandhinî), le pouvoir de la tendance cohésive dont la forme visible est le Soleil. Elle est représentée comme la Gauchère (Vâmâ), le Pouvoir-d'agir (Kriyâ), c'est-à-dire la causalité. Elle est aussi le pouvoir-de-multiplicité et comme telle est la Millionnaire (Lak*sh*mî)[1], la déesse de la Fortune, compagne de Vi*sh*nu.

En tant que Conscience, elle est le pouvoir de compréhension (samvit), le pouvoir de la tendance orbitante dont la forme visible est la Lune. Elle est appelée l'Aînée (Jye*shth*â) car elle représente le pouvoir de la volonté. Elle est le Flot [du savoir] (Sarasvatî), la déesse de la Science, compagne de Brahmâ.

En tant qu'Expérience ou félicité, elle est le pouvoir de bonheur (ahladinî-shakti), de joie, de plaisir, le pouvoir de la tendance centrifuge ou désintégrante dont la forme

1. Exactement : « Celle des centaines de mille. »

visible est le feu, le destructeur. Elle est la Terrible (Raudrî), le pouvoir de perception, de réalisation, de connaissance-transcendante qui détruit le monde illusoire. Elle est l'Inaccessible (Durgâ), la compagne de Shiva.

« La création naît de cette triple puissance. Selon le plan conçu dans l'esprit divin, l'énergie (Shakti) naquit du rayonnement de l'entité formée par la Réalité, la Conscience et l'Expérience. De l'énergie sortit la vibration-première (nâda), le point-limite par où commence la manifestation. » (Cité dans *Shrî Bhagavat tattva.*)

« Les formes manifestées par l'entité Existence-Conscience-Expérience et qui sont l'action, le savoir et le désir, sont l'origine du créé. Elles constituent l'harmonie, la perfection (dharma) qui régit le divin, une perfection qui ne peut être distinguée de l'être divin lui-même. La perfection est la nature de l'Immensité. Les Écritures décrivent la nature divine comme faite de savoir, de puissance et d'action inhérents (svâbhâvikî jñâna-bala-kriyâ). La loi de perfection qui régit la nature divine est indifférentiable de l'énergie divine. A cause de sa force incontrôlable on l'appelle la Furie (Ca*n*dî). Selon la fonction qu'elle remplit, cette énergie prend la forme du Pouvoir-transcendant-de-durée (Mahâ-Kâlî), du Pouvoir-transcendant-de-multiplicité (Mahâ-Lak*sh*mî) et du Pouvoir-transcendant-de-connaître (Mahâ-Sarasvatî). C'est seulement l'inclination personnelle de l'adorateur qui permet de voir un principe mâle ou femelle dans la Fureur-suprême. En termes mâles, elle est le Seigneur-transcendant-des-larmes (Mahâ-Rudra), en termes féminins, elle est la Furie (Ca*n*dî) ou l'Inaccessible (Durgâ). » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva.*)

La Mère des dieux

« La Réalité qui est le pouvoir de multiplicité (Lak*sh*mî) trônant sur le lotus du pur savoir, se dédoubla en une forme mâle et une forme femelle. Les noms donnés à la forme mâle sont l'Être-immense (Brahmâ), le Soutien (Dhâtâ), etc.; tandis que la forme femelle est appelée la Beauté (Shrî), la Dame-au-lotus (Kamalâ, Padmâ), la Fortune (Lakshmî), etc.

La puissance du temps qui est aussi la puissance d'expérience ou puissance de jouissance, se dédoubla. Le mâle avait le cou bleu, les bras rouges, de belles cuisses et la lune comme diadème. La femme était belle et pâle. Les noms du mâle sont le Seigneur-des-larmes (Rudra), le Dispensateur-de-joie (Shankara), le Pilier (Sthâ*n*u), l'Embroussaillé (Kapardî), Celui-aux-trois-yeux (Tri-locana). Les noms de la femme sont le Triple-savoir (Trayî-vidyâ), la Vache-d'abondance (Kâma-dhenu), la déesse du langage (Bhâ*sh*â), des syllabes (Ak*sh*arâ) et des sons (Svarâ).

Pour le couple qui sortit du Pouvoir-de-conscience, les noms du mâle sont l'Immanent (Vi*shn*u), l'Attirant (K*r*i*shn*a), le Maître-des-sens (H*r*i*sh*i-Kesha), le Tortureur-des-hommes (Janârdana). Les noms féminins sont la Paix-de-la-nuit (Umâ), la Pâle (Gau*d*î), la Fidèle (Sati), la Furie (Câ*nd*î), la Belle (Sundarî), la Fortunée (Subhagâ), la Déesse-du-sommeil (Shivâ). » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî Tattva.*)

Sarasvatî, le flot [du savoir,] la divinité de la science.

La puissance de Brahmâ, représentée comme sa fille et son épouse, est la déesse de la Parole, le flot [du savoir], Sarasvatî. Elle représente l'union de la puissance et de l'intelligence de laquelle naît la création organisée.

La parole est la force par laquelle le savoir s'exprime dans l'action. Sarasvatî est la source de la Création-par-le-Verbe qui existe parallèlement à la création formelle. Elle est la déesse de l'éloquence, de la sagesse, du savoir, la patronne des arts plastiques et de la musique. Elle révéla à l'homme le langage et l'écriture. Elle est la mère de la poésie.

Le nom de Sarasvatî est d'origine obscure. On a suggéré qu'elle représentait le lac-du-savoir. Son nom est celui d'une rivière, aujourd'hui desséchée, mentionnée dans le Rig *Veda* et définie comme « celle qui coule pure des montagnes jusqu'à l'Océan ». Selon le *Mahâbhârata*, elle fut desséchée par une malédiction du sage Utathya. *Saras* veut dire « fluide » et, comme tel, s'applique à tout ce qui coule, à la parole et à la pensée aussi bien qu'à l'eau. D'autres noms de Sarasvatî sont l'Éloquence (Bhâratî), la Connaissance-transcendante (Mahâ-vidyâ), la Parole (Vâc), le Verbe-transcendant (Mâhâ-vânî), la Noble (Aryâ), la Puissance-de-l'Être-immense (Brahmî), la Vache-d'abondance (Kâma-dhenu), la Matrice-de-la-semence ou Matrice-des-éléments-de-la-parole (Bîja-garbhâ), la Déesse-des-richesses (Dhaneshvarî), etc.

Elle est représentée comme une femme gracieuse, de couleur blanche, assise sur un lotus, un mince croissant de lune à son front. Elle a deux ou huit bras. Dans le dernier cas ses attributs sont un luth (vînâ), un livre, un rosaire, et un crochet pour diriger les éléphants. On lui voit aussi parfois une flèche, une massue, un épieu, un disque, une conque, une cloche, une charrue et un arc. Elle est décrite dans le *Harsha carita*.

Le jour consacré à Sarasvatî, on ne peut ni lire, ni jouer des instruments de musique. Ceux-ci sont nettoyés, placés sur un autel et vénérés comme les demeures de la déesse.

Vâc, la déesse de la Parole

La Parole (Vâc) apparaît personnifiée dans le Rig *Veda* comme le véhicule du savoir. Elle pénètre dans les Voyants. Elle donne la force et l'intelligence à ceux qu'elle aime. Elle est la mère des Veda-s, l'épouse du Roi-du-ciel. Tous les mondes sont contenus en elle. « C'est pourquoi la Parole est tout. » (*Aitareya Âranyaka*, 3, 1, 6.)

Pour créer le monde, le Progéniteur s'unit à la Parole. Dans l'*Atharva Veda* (8, 10, 24 et 11, 8, 30), elle apparaît comme la Vache-d'abondance et est identifiée au corps du Cosmos (Virâj).

Le *Padma Purâna* décrit la Parole comme la fille de l'Art-rituel (Dak*sh*a), présente dans tous les rites. Elle est la femme de Vision (Kashyapa) et la mère des émotions représentées comme les Parfums (Gandharva-s) ou musiciens célestes. Elle donne aussi naissance aux Possibilités-increéées, représentées comme des Nymphes-célestes (Apsara-s).

L'un des principaux aspects de Vâc est le triple-chant (Gâyatrî). Ce nom s'applique surtout à un mètre védique de douze syllabes et à un vers sacré dans ce mètre qui est considéré comme contenant l'essence des Veda-s et qui est représenté comme leur mère. Gâyatrî est la patronne des nobles, les Arya-s, qui seuls ont droit de prononcer son hymne. Elle est aussi l'épouse de Brahmâ. On l'appelle parfois l'Hymne-au-soleil (Sâvitrî). Dans la pratique rituelle, c'est le même hymne qui est appelé Gâyatrî à l'aurore, Sâvitrî à midi et Sarasvatî au soleil couchant.

Lak*sh*mî, la Millionnaire, la déesse de la Fortune

Le pouvoir de l'Immanent, du Préservateur, présent en toutes choses, est représenté par le pouvoir de multiplicité, la Millionnaire (Lak*sh*mî), déesse de la Fortune. Elle est aussi la déesse de la beauté et est alors appelée Shrî.

Les deux mots Shrî et Lakshmî se rencontrent dans les Veda-s, avec le sens de Fortune. Mais c'est seulement dans les épopées que la Fortune devient une déesse importante. La *Taittirîya Samhitâ* fait de la Fortune et de la Beauté les deux épouses du Soleil (Aditya). Le *Shatapatha Brâhmana* dit que la Beauté est fille du Progéniteur. Elle est aussi la mère du dieu-éros Kâma. Lorsque l'Océan fut baratté par les dieux et les anti-dieux, elle sortit des eaux, un lotus à la main. On la représente aussi, assise sur un lotus qui flotte sur l'océan de lait. Le *Vishnu Purâna* explique que la Fortune naquit d'abord comme la fille du Craquement-du-feu-rituel (Bhrigu) et de l'Hymne-de-gloire (Khyâti) son épouse. La Fortune est donc le fruit du Sacrifice-rituel.

En tant que l'épouse de Vishnu, elle l'accompagne dans chacune de ses descentes ou avatâra-s. « Elle fut la Dame-au-lotus (Padmâ ou Kamalâ) quand il était le nain. Elle fut la Terre quand il était Râma-à-la-hache. » (*Vishnu Purâna*, 1, 9, 143.) Pour être l'épouse de Râma, le charmant, la Fortune sortit d'un sillon creusé par la charrue. Elle fut appelée le Sillon (Sîtâ). Elle représente l'aspect érotique de Vishnu, le pouvoir-de-jouissance inhérent à la fortune.

Selon l'*Agastya Samhitâ*, Shiva, le Seigneur-du-sommeil, s'imposa une ascèse sévère pour obtenir la vision de Râma, le charmant, les délices de la terre. Râma lui dit : « Si tu désires connaître ma nature profonde, vénère mon pouvoir-de-jouissance transcendant (Ahlâdinî-Shakti). Sans elle je ne suis nulle part. O Dispensateur-de-paix (Shambhu)! Vénère toujours mon pouvoir-de-jouissance. Moi-même, le charmant, je dépends d'elle. Sans elle je ne pourrais subsister un instant. Elle est ma vie la plus profonde. » (*Agastya Samhitâ.*)

Shiva adora alors la déesse et elle apparut devant lui. En la louant il dit : « Je salue les pieds de lotus de la fille

de Videha dont la jeunesse et la grâce charment les esprits des yogin-s. Elle détruit les trois sortes de souffrances. Les sages, les oies du Savoir, veillent sans cesse sur elle. Elle est le pollen dont l'abeille de l'esprit s'enivre. » (*Agastya Samhitâ.*)

Lorsque Vi*sh*nu apparut sous la forme de K*rish*na, elle devint Rukminî. Elle viendra comme la déesse de la destruction lorsqu'à la fin des âges il redescendra sous la forme de Kalki pour détruire le monde. Elle est l'Inaccessible (Durgâ).

D'autres noms de la Fortune sont le Joyau (Hirâ), la Puissante (Indirâ), la Reine-des-eaux (Jalâdhipâ), l'Inconstante (Cancalâ ou Lolâ), la Mère-du-monde (Lokamâtâ).

Lak*sh*mî est parfois représentée avec quatre bras, mais n'en a le plus souvent que deux. Elle n'a pas de temple, mais est adorée dans chaque maison, dans toutes les circonstances importantes. Le jour réservé à son culte est observé dans l'Inde entière.

Son opposé est l'Infortune (Alak*sh*mî), effrayante et laide, aussi appelée la Sœur-aînée (Jye*shth*â).

Mahâ-Lak*sh*mî

Envisagée comme la Fortune-transcendante (Mahâ-Lak*sh*mî) elle incarne le caractère de tous les dieux. « Elle jaillit du corps de tous les dieux. Elle a mille bras, des bras sans nombre, mais son image n'en montre que dix-huit. Son visage est pâle, fait du reflet du Seigneur-du-sommeil. Ses bras faits de la substance de Vi*sh*nu sont d'un bleu sombre. Ses seins arrondis faits de la liqueur-sacrificielle (Soma) sont blancs. Sa taille [fine comme celle de l'éclair] qui est Indra, le Roi-du-ciel, est rouge. Ses pieds faits de la substance de Brahmâ sont rouges eux aussi, tandis que ses jambes et ses cuisses issues du Seigneur-des-eaux

(Varu*n*a) sont bleutées. Elle porte sur le bas du corps un vêtement drapé aux couleurs vives. Elle porte aussi une guirlande de fleurs éclatantes et un collier précieux. En partant de la main gauche en bas, elle tient dans ses mains un rosaire, un lotus, une flèche, une épée, une hachette, une massue, un disque, une hache, un trident, une conque, une cloche, un lacet, un épieu, un bâton, une peau de bête, un arc, une coupe et une jarre. Celui qui vénère la Déesse-transcendante-de-la-Fortune devient le maître des mondes. » (Karapâtrî, *Shrî Bhâgavatî tattva.*)

Râdhâ, la dévotion

Dans les Tantra-s la principale compagne de l'Attirant (K*rishn*a) est le Succès (Râdhâ), son amie d'enfance et sa bien-aimée, qui ne devint jamais sa femme légitime. Elle est la divinité des énergies-vitales (prâ*n*a-s) et est parfois considérée comme une manifestation de Shiva. Râdhâ veut dire : accomplissement, succès.

Pârvatî, la puissance de procréation et de destruction

Comme Shiva lui-même, sa puissance est envisagée sous trois aspects principaux : un aspect créatif, immanent, actif, appelé énergie (Shakti), un aspect spatial, permanent, paisible, immanent appelé Pârvatî, la fille de-la-montagne, c'est-à-dire l'éther personnifié, un aspect-temps destructif, immanent, qui est appelé la Puissance-du-temps (Kâlî).

« Du Seigneur-du-sommeil, du phallus saisi par la vulve qui est son énergie, jaillit la semence de l'Univers spatial. Lorsqu'il est conçu comme une entité personnifiée, le Seigneur-du-sommeil apparaît lui-même inactif alors que son énergie semble vivante. Envisagée comme l'instrument du pouvoir procréateur de Shiva, cette énergie est appelée la Puissance-de-jouir (Rati). Elle apparaît

alors comme l'exact opposé de la Puissance-du-temps, Kâlî, le pouvoir de destruction. Lorsque l'énergie, qui est aussi la puissance-de-penser (vimarsha) s'unit au Seigneur-du-sommeil, ceci mène à un état d'agitation, de déséquilibre (unmanâ) duquel la création naît. Lorsqu'elle est séparée de lui, ceci mène à un état de sommeil, d'équilibre (samanâ) dans lequel le monde se dissout. » (Karapâtrî, *Shrî Bhâgavatî-tattva.*) Lorsque Shakti saisit Shiva, l'Univers en est secoué. Elle est le pouvoir du désir, de la jouissance mais aussi celui de libération, car la libération des liens par lesquels la Nature nous enchaîne n'est pas possible par des méthodes négatives, mais exige un combat actif.

Ayant pris la forme de Sati, la Fidélité, la bien-aimée de Shiva se jeta dans le feu afin que le sacrifice cosmique s'accomplisse. On la représente alors comme la fille d'Art-rituel (Dak*sh*a), comme le don offert durant le sacrifice (Dak*sh*i*n*â). Pârvatî est une aimable déesse, fille de la montagne polaire (l'axe du monde) de laquelle jaillit l'énergie terrestre.

La montagne (parvata) ou le mont-neigeux (Himavant) est le symbole de l'éther. Les sommets des montagnes sont considérés comme les points par lesquels l'énergie terrestre s'écoule dans l'éther. C'est pourquoi personne ne doit habiter au sommet d'une montagne et l'on n'y peut construire que des temples. La mère de Pârvatî est Menakâ qui représente l'intellect (Buddhi). Née de l'éther et de l'intellect, Pârvatî est la substance consciente de l'Univers.

Pârvatî est aussi la reine des lutins et des esprits qui errent sur la terre. Elle est le capitaine des compagnons de Shiva, appelés les Catégories (ga*n*a-s).

C'est sous son aspect terrible, en tant que puissance du temps, que pouvoir de désintégration tout proche du pouvoir de libération, que l'épouse de Shiva est surtout vénérée. On la montre alors sous une forme effrayante.

C'est une déesse, ivre de vin, de luxure et de sang, dont l'aspect fait peur. Des rites cruels et orgiastiques sont accomplis en son honneur par les fidèles du culte tantrique.

La puissance de joie, Ahladinî-shakti

Lorsque les contraires s'unissent, le déséquilibre, la tension qui fait naître les êtres, disparaît, et l'expérience du plaisir, de la joie en résulte. C'est pourquoi il est dit que l'état de stabilité permanente est un état de jouissance perpétuelle, de joie éternelle. Pour l'être vivant, c'est seulement dans l'union des contraires que l'état de bonheur apparaît. C'est seulement dans le bref instant où deux êtres en deviennent un seul, où le désir est pacifié, qu'un fragment du bonheur est ressenti. Cet état de joie est le plus proche que nous puissions connaître de l'état de libération.

« Lorsque la divinité de la vie (prâ*n*a) et celle de l'intellect (buddhi) qui sont réunies dans l'homme ne sont pas en coïtion, pas en train de jouir l'une de l'autre, lorsqu'elles n'ont pas trouvé leur équilibre, l'être vivant, ne peut être libéré; le but final de la vie qui est la libération totale des trois formes de la douleur, spirituelle, mentale et physique, ne peut être réalisé.

La méthode-de-libération par laquelle la vie et l'intellect deviennent une seule chose dépend, soit du contrôle de la pensée par un processus mental (vicâra), soit du contrôle des impulsions vitales en maîtrisant l'énergie respiratoire. Cette seconde méthode est celle enseignée par le Yoga. » (Yogatrayânanda, *Shrî Râmavatâra kathâ*, p. 55.)

« Au moment de la naissance du monde, la Faculté-de-connaître, sous la forme de la Nature-fondamentale, s'unit à l'énergie, la divinité qui préside à la vie et à l'intelligence, qui fait agir et qui contrôle les êtres vivants. Le monde entier, mobile ou inerte, y compris l'homme-cosmique,

dépend de ces deux puissances. La libération devient facile pour celui qui gagne leurs faveurs. » (*Devî Bhâgavata*, 9, 50, 6-8.)

« L'Univers est manifesté à partir de la déesse des sphères qui est la forme perceptible de la Nature-fondamentale. Une double énergie apparut sous la forme de l'Accomplissement (Râdhâ), la divinité des énergies vitales (prâna) dans leur unité cosmique ou leur fragmentation dans les êtres individuels, et sous la forme de l'Inaccessible (Durgâ), la divinité de l'Intellect (Buddhi) dans son unité cosmique ou sa fragmentation dans les êtres individuels.

« Cette double énergie, qui gouverne la vie et l'intellect, est appelée la déesse toute-puissante, la Reine-universelle. C'est d'elle que dépend la libération, car la libération dépend de l'union puis de la séparation de l'intellect et de la vie. Leur autre don est la réalisation du principe divin, source de l'intellect et de la vie, qui est normalement inaccessible. » (*Devî Bhâgavata*, commentaire de 9, 50, 6-8.)

Étant la puissance de jouissance de la divinité, la déesse est décrite comme l'épouse de Shiva. « Le Soi-suprême, inqualifiable, s'abrite en toi. Tu es la femme de laquelle il tire son plaisir, la déesse des sphères. » (Un *Tantra*, cité dans *Shrî Râmâvatara kathâ*.)

L'Univers des contraires qui crée un état de félicité, de paix, représentant le bonheur éternel et correspondant à la perception de l'absolu est représenté par l'union des sexes, par le symbole du phallus et de la vulve à jamais emboîtés.

« La Nature, faite des cinq principes-des-éléments (tattva-s) est la vulve dans laquelle pénètre ce phallus de lumière qui est le pouvoir d'illumination de l'Immensité. Lorsqu'il est dit que la Fille-de-la-montagne prit la forme d'une vulve pour étreindre ce phallus, cela signifie que la Nature, prenant la forme des cinq principes-des-éléments,

devint le milieu où se forma l'œuf du monde, source de l'Univers perceptible. C'est pourquoi son symbole est le nombre cinq.

« Le monde sait que la Fille-de-la-montagne, l'aimée de Shiva, a pour symbole le nombre cinq (est pareille à une flèche).

La vulve, la flèche et le nombre cinq sont des symboles équivalents. La flèche est l'image symbolique du nombre cinq. Elle sert à représenter le dieu-éros, Kâma, dont les cinq flèches sont les sens, ainsi que le Seigneur-du-sommeil, Shiva, qui est le dieu aux cinq visages, et la Fille-de-la-montagne, Pârvatî, parce qu'elle incarne les cinq principes-des-éléments, les cinq *tattva*-s. Bien que l'électricité statique (vidyut puñja) soit présente partout, elle se manifeste particulièrement dans la mer et dans les montagnes. Pârvatî, faite des cinq éléments, est pareille à une montagne. Le phallus de lumière entre en elle. Lorsque la masse d'électricité atmosphérique tombe dans sa matrice, entre dans la terre ou la mer, elle se stabilise. Autrement elle détruit tout. C'est de là que vient le mythe de la Fille-de-la-montagne devenant une vulve pour saisir le phallus de lumière qui menaçait de réduire le monde en cendres. » (Karapâtri, *Lingopâsanâ rahasya*.)

Une liane sans feuilles (apar*n*â) est un autre équivalent de la vulve qui est Pârvatî tandis que l'arbre mort qu'elle enlace est le phallus, l'Être-immuable.

Lalitâ, l'amoureuse

L'être divin peut être conçu comme un adolescent qui s'amuse. Le monde est son jouet. Le goût de l'amusement envisagé comme la cause universelle est appelé Lalitâ. Lalitâ est représentée comme une jeune fille amoureuse et mutine dont la forme est l'Univers.

La déesse de l'amour, Kâmeshvarî

L'aspect favorable de l'Être suprême envisagé sans aucun attribut est appelé le Grand-dieu-de-la-main-gauche (Mahâ-vâmeshvara) tandis que l'aspect favorable de l'Être suprême envisagé avec les qualités qui emplissent chacun de ses membres de la joie d'exister est appelé la déesse de l'amour, Kâmeshvarî.

« Dans ses mains, la déesse de l'amour tient un lacet, un crochet pour guider les éléphants, un arc fait de canne à sucre, et une flèche. L'attachement est le lacet, l'intellect le crochet à éléphants, le mental est l'arc de canne à sucre, les mots et les objets des sens, sont les flèches de fleurs. Selon une autre version, le lacet est la force du désir, le crochet à éléphants est le savoir, l'arc et la flèche étincelants sont la puissance d'action. » (Cité dans *Bhâgavatî tattva*.)

Les noms de la déesse

Comme l'aimable compagne des plaisirs de Shiva, la déesse est appelée la Fille-de-la-montagne (Pârvatî, Adri-jâ ou Giri-jâ), la Fille-des-monts-neigeux (Haima-vatî). Elle est la Blanche (Gaurî), la Plus-blanche-du-monde (Jagad-gaurî), Fille-de-la-Terre (Ku-jâ), la Paix-de-la-nuit (Umâ), la Bénéfique (Shivâ), la Mère (Ambikâ), la Mère-du-monde (Jagad-mâtâ), la Dispensatrice-d'existence (Bavânî), la Plus-jeune (Avarâ), la Vierge (Kanyâ), la Fille-vierge (Kanyâ-Kumârî), le Soutien-du-monde (Jagad-dhâtrî), le Temps-bienfaisant (Bhadra-Kâlî), la Dispensatrice-d'abondance (Anna-pûrna), la Brillante (Devî), la Splendeur-transcendante (Mahâ-devî). En tant que personnifiant l'érotisme, elle est appelée Aux-yeux-lubriques (Kâmâkshî). Son nom est Amour (Kâmâkhyâ). Elle est celle qui frotte et qui serre (Mrida, Mridânî), la Noble

(Aryâ), la Riche (*Ri*ddhi), des Perles-aux-oreilles (Kar*n*a-mo*t*î), Reconnaissable-à-son-lotus (Padma-lâncanâ), Toujours bénéfique (Sarva-mangala). Pareille-à-l'abeille (Bhrâmarî), elle est la Messagère-de-Shiva (Shiva-dûtî).

Elle est l'Inaccessible (Durgâ), l'Infinie (Anantâ), l'Éternelle (Nityâ).

Sous son aspect terrible, elle est Fauve (Pingâ), Tachetée (Kurburî), Nue (Ko*t*arî), Furieuse (Ca*nd*î), Sombre (Shyâmâ), Terrible (Bhairavî), Formidable (Bhîmâ), Reine des anti-dieux (Mahâsurî), Violente (Râjasî), Aux-dents-rouges (Rakta-dantî), Mère-du-dieu-de-la-guerre (Skanda-mât*ri*), la Victorieuse (Vijayâ).

Le *Candî-Mahâtmya*, l'un des hymnes qui lui sont adressés, la décrit avec dix bras, montée sur un lion. Elle est aussi la Destructrice-du-démon-buffle (Mahesha-mardanî), Celle-aux-cheveux-défaits (Mukta-Keshî).

S'adonnant à l'ascèse elle est sans-feuilles (apar*n*â), la veuve (Kâtyâyanî), vêtue de feuilles (Shâkambarî).

A Shiva elle emprunte des noms qui sont la contrepartie des siens; tels que la Fauve (Bâbhravî), la Toute-puissante (Bhâgavatî), la Souveraine (Ishânî), la Déesse (Ishvarî), Celle-qui-réside-sur-le-mont-Kalinjar (Kâlanjarî), Ornée-de-têtes-de-morts (Kapâlinî). Elle est le Sentiment-de-l'amour (Kaushikî), la Fille-sauvage (Kirâtî), la Grande-déesse (Maheshvarî), la Déesse-des-larmes (Rudrâ*n*î), l'Universelle (Sharvânî), la Bénéfique (Shivâ), la Déesse-aux-trois-yeux (Tryambakî).

III

LES DIX OBJETS-DE-LA-CONNAISSANCE-TRANSCENDANTE (MAHA-VIDYA-S)

Chaque jour nous voyons le crépuscule se dissoudre dans la nuit. L'heure de la plus profonde obscurité est le moment le plus éloigné du jour. Si nous comparons le cycle du jour à celui des âges, la mi-nuit de la nuit universelle sera le moment du silence absolu sur lequel règne, incontesté, le pouvoir universel de destruction, le pouvoir-transcendant-du-Temps Mahâ-Kâlî.

Le cycle complet de l'existence, comme celui du jour et de la nuit, peut être divisé en dix parties principales en rapport avec le symbolisme attaché au nombre cinq, aux cinq aspects de Shiva et aux cinq aspects de la déesse unis comme le jour à la nuit.

Les dix aspects du cycle du temps sont conçus comme un épitomé de la Création, un résumé de tous les stades de l'existence, de tout ce qui peut être connu. Ce sont les dix aspects du pouvoir de Shiva. Les connaître équivaut à connaître le secret de l'Univers, car ils représentent les énergies dont l'Univers est la pulsation, l'expression extérieure.

Ces dix énergies sont appelées les dix Objets-de-la-Connaissance-transcendante, les *Mahâ-vidyâ-s*. Elles sont

la source de tout ce qui peut être connu, les divers aspects de la nuit divine. A travers le langage de leurs symboles, transparaît le tableau de notre destin. Dans leur forme ultime elles sont les forces de destruction, c'est pourquoi Manu (3, 2, 80) décrit la nuit comme un démon terrible. Toutefois, c'est à travers la destruction de tout ce qui nous semble désirable et en faisant face à ce qui nous semble le plus à craindre, c'est-à-dire la puissance du temps, de la mort, que nous pouvons nous libérer de notre esclavage et atteindre le but véritable de notre existence, le bonheur suprême et sans limite de ne plus exister.

Le premier Objet-de-la-Connaissance-transcendante. Kâlî, la puissance du temps et la Nuit-de-l'éternité (Mahârâtrî)

LES CYCLES DU TEMPS

Nous avons vu que Shiva, en tant que le temps éternel, était considéré comme le substrat duquel tous les cycles secondaires du temps et les énergies qui les gouvernent sont formés, commençant avec les cycles de la création et contenant tous ces cycles qui déterminent l'existence des univers, des systèmes solaires, des atomes, ainsi que les cycles qui régissent l'existence des espèces, de la nature, du jour, de chaque instant et de chaque vie.

Le cycle du jour et de la nuit nous apparaît comme l'image la plus facile des cycles du temps. Il nous rappelle constamment le rythme de l'apparition et de la disparition de tout ce qui nous paraît exister.

LA NUIT ÉTERNELLE

Le temps absolu est la mesure de la nuit éternelle. Les concentrations d'énergie qui donnent naissance à la lumière et au temps divisible, ne sont que des phénomènes temporaires impliquant une localisation et une forme du temps

relatif. L'état de sommeil profond a quelque ressemblance avec cette tranquillité absolue qui se répand partout lorsque l'Univers se dissout et que tous les êtres et les formes trouvent le sommeil éternel dans le sein de la nuit sans limites.

Le sommeil profond est pour nous l'image de la paix totale qui suit la dissolution de l'Univers, l'image du stade où il ne subsiste rien d'autre que la puissance transcendante du temps, Mâhâ-Kâlî, la nuit absolue.

Nous avons vu que le mot *shiva* peut être dérivé de la racine *shin* qui veut dire dormir. Shiva est celui en qui tout s'endort, celui qui fait tout dormir. Son pouvoir est représenté par la nuit éternelle dans laquelle tout s'endort.

En tant que le principe du temps éternel et absolu, Shiva est au-delà de l'Univers. Il représente l'au-delà de l'Au-delà des Upanis*h*ad-s. La nuit absolue et indivisible (Mahâ-râtrî) est la demeure de la puissance transcendante du Temps (Mahâ-Kâlî).

« Nous pouvons comprendre, si nous réfléchissons au sens de l'Hymne-à-la-nuit (*Râtrî-sûkta*, Rig *Veda*, 10, 127), qu'il y est question de deux divinités de la nuit, l'une que perçoivent les êtres mortels et l'autre dont les êtres divins ont l'expérience; l'une qui est connue de toutes les sphères et dans laquelle toutes les activités s'arrêtent chaque jour, l'autre dans laquelle les activités divines trouvent le repos. Cette nuit absolue est la nuit de la destruction qui est la nature de la puissance du temps. Rien ne subsiste alors de l'Immensité-transcendante encore tachetée par son pouvoir d'illusion. Ce stade est le stade de la nature non manifestée (Avyakta). » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî-tattva*.)

La nuit approchante, en se déployant, éteint le crépuscule, vestige d'une conscience apparente qui n'était elle-même que la capacité de voiler (âvara*n*a-shakti), que la forme du non-savoir (avidyâ), de l'inconscience. Il nous semble impossible que la nuit puisse jamais chasser com-

plètement la lumière physique ainsi que toutes les traces de la pensée et de la perception qui sont la lumière de l'esprit. Toutefois, la nuit absolue n'est que la forme ultime de la conscience et lorsque la perception de toutes les apparences s'évanouit, elle apparaît suprêmement resplendissante. En comparaison avec elle, le crépuscule et l'aube ne sont qu'obscurité. Comme l'aurore qui s'évanouit quand le soleil se lève, le pouvoir de voiler que possède l'ignorance se dissout lorsque le pouvoir de la conscience l'illumine. Lorsque le pouvoir de voiler que nous croyons être la lumière est brûlé jusqu'à sa racine et les actes-antérieurs (prârabdha) cessent de porter des fruits, l'obscurité non transcendante qui est la racine du non-savoir (mûla-ajñâna) est à jamais détruite.

« Puisse la divinité de la nuit, le pouvoir transcendant de la conscience nous être favorable pour que nous puissions nous nicher heureusement en elle comme les oiseaux dans leur nid pendant la nuit. Les habitants du village, leurs vaches et leurs chevaux, les oiseaux de l'air, les hommes qui vaquent à leurs occupations, les chacals et les bêtes sauvages, tous accueillent avec joie la nuit et se reposent dans son sein, car à tous les êtres qui se sont trompés de chemin pendant le jour elle apporte le calme et le bonheur. Alors tout devient immobile. Même les êtres qui n'ont jamais entendu le nom de la déesse des sphères, viennent dans ses bras et y dorment heureusement comme des enfants inconscients. O Miséricordieuse! Puissance de la Conscience! Obscurité enveloppante! O Divinité de la nuit! Ne tiens pas compte de nos actions, emporte-nous loin des tueurs qui nous cherchent, loin du loup du péché et de la louve du désir que rien ne rassasie. Délivre-nous de la sensualité et des autres passions qui nous dérobent sagesse et richesse. Sois pour nous le vaisseau de joie qui nous conduira sur l'autre rivage et nous mènera vers la béatitude. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî-tattva.*)

Le mot *râtrî*, qui veut dire nuit, est dérivé symboliquement de la racine *râ*, donner. On lui attribue donc le sens de Dispensatrice de la félicité, de la paix, du bonheur.

KALI, LA PUISSANCE DU TEMPS

La caractéristique essentielle de la nuit suprême est son éternité. Elle représente la puissance transcendante du temps, Mahâ-Kâlî, qu'on appelle aussi l'Origine (Adyâ) ou la Première (Prathamâ). Conçue comme une divinité, la puissance du temps est représentée par une déesse, épouse de l'aspect de Shiva, appelé le temps-transcendant (Mahâ-Kâla).

Le temps (Kâla) est ce qui désintègre tout. Il représente l'aspect cosmologique de Shiva, le Destructeur. « Je suis le temps toujours enclin à détruire les mondes », dit l'Être cosmique de la *Bhagavad-Gîtâ*. Kâlî, le féminin de Kâla (le Temps), représente l'énergie, la puissance du temps.

L'IMAGE DE KALI

Le *Kâlî Tantra* décrit l'image de Kâlî :

« Effrayante à voir, son rire découvre ses dents terribles. Elle se tient debout sur un cadavre. Elle a quatre bras. Ses mains tiennent une épée et une tête coupée et font les gestes d'éloigner la crainte et de donner. Elle est la déesse bénéfique du sommeil, compagne de Shiva.

« Nue, vêtue d'espace, la déesse resplendit. Sa langue pend, hors de sa bouche. Elle porte un collier de têtes de morts. Telle est la forme digne de méditations, de la puissance du temps, Kâlî, qui réside près des bûchers funèbres. »

LE CADAVRE

Kâlî est la nuit suprême qui dévore tout ce qui existe. Elle n'a donc pour support que le non-être, le corps de l'Univers détruit. Aussi longtemps que la puissance qui

donne la vie à l'Univers reste prédominante, elle est bénéfique (Shivâ). Mais lorsqu'elle est sans force, l'Univers n'est qu'un corps sans vie. C'est pourquoi les Tantra-s disent que sans le « i » qui est le symbole de sa puissance le seigneur de la Vie (Shiva) n'est qu'un cadavre (shava). Ce cadavre est l'image de ce qui reste de l'Univers quand il retombe au seul pouvoir du temps-éternel. Lors de la destruction universelle, la puissance du temps, la puissance de destruction est la seule chose qui reste. On la représente debout sur les débris de l'Univers en ruine, étendu, impuissant, comme un mort.

L'ASPECT EFFRAYANT

A la fin du combat, quand le vainqueur achève son ennemi et demeure seul sur le champ de bataille, il ne peut inspirer d'autre sentiment que la crainte. Qui oserait le regarder en face? C'est ainsi que Kâlî inspire la terreur. Son aspect effrayant symbolise son pouvoir de destruction sans limite.

LE RIRE

Le conquérant rit dans son triomphe. Ce rire est l'expression de son pouvoir absolu sur tout ce qui existe. Il se moque de ceux qui, dans leur folie ou leur vanité, espèrent lui échapper.

LES QUATRE BRAS

Les quatre bras de Kâlî représentent les quatre directions de l'espace, identifiées au cycle complet du temps. La puissance absolue est souvent indiquée par les quatre points cardinaux. Kâlî se dresse avec ses quatre bras comme l'image de l'accomplissement de toutes choses et de son empire absolu sur tout ce qui existe. Dans le langage étroit du symbolisme les quatre bras représentent toujours la souveraineté. C'est également le sens du symbole de la croix.

L'ÉPÉE

L'épée est la puissance de destruction.

LA TÊTE COUPÉE

Le guerrier conserve comme un trophée la tête de sa victime. Ce trophée montre aux vivants le sort qui les attend. La tête coupée dans la main de la déesse rappelle aux vivants que rien n'échappe à la toute-puissance du temps.

LA MAIN QUI ÉLOIGNE LA CRAINTE

Aussi longtemps que les choses existent on craint leur destruction. La crainte est inhérente à toutes les formes de l'existence. La crainte est la loi de tout ce qui existe. « C'est par crainte de lui que le feu brûle et que le soleil brille. » (Ka*th*a Upani*sh*ad, 2, 3, 3.)

Tout ce qui a une limite craint ce qui est au-delà de cette limite. Seul le temps absolu (Mahâ Kâla) qui pénètre partout et n'a pas de limite, ne connaît pas la peur. Les Upani*sh*ad-s disent que lui seul qui existe au-delà de l'Au-delà, existe sans la crainte. Kâlî, la puissance du temps qui détruit tout, incarne toutes les craintes, mais reste elle-même au-delà de la crainte. Elle seule qui ignore la crainte, peut en protéger ceux qui l'invoquent. Ceci est le sens du geste qui éloigne la crainte.

LA MAIN QUI DONNE

Tous les plaisirs du monde sont transitoires, toutes les joies humaines ne sont qu'une perception vague et temporaire de la vraie nature de l'être qui est le bonheur. De telles perceptions ne durent pas. Elles sont aussitôt voilées par la douleur. Le vrai bonheur ne peut exister que dans ce qui est permanent. Seule la puissance du temps est permanente, seule elle peut donner le bonheur. C'est

pourquoi Kâlî est la dispensatrice du bonheur. Ceci est représenté par la main qui donne.

LE COLLIER DE TÊTES DE MORTS

La vie et la mort sont inséparables. Il n'y a pas de vie sans mort, pas de mort sans vie. Il doit donc exister une base commune de la vie et de la mort. Kâlî est la félicité suprême qui soutient les vivants et les morts. Elle est le seul secours des vivants, le seul recours des morts. Toute la vie repose sur elle ainsi que tout ce qui subsiste après la mort. La mort n'est pas une annihilation totale et immédiate. Les morts laissent derrière eux une trace qui repose sur la puissance du temps. C'est pourquoi on la représente portant sur son sein un collier de têtes de morts. Ces têtes furent un jour des centres de vie. Abandonnés par elle, ils sont l'image même de la mort.

LA NUDITÉ

L'Univers qui est créé et soutenu par le pouvoir éternel du temps est aussi son voile. « L'ayant créé, il y entra. » Lorsque l'Univers est détruit, la puissance du temps reste nue, sans voile. C'est pourquoi la déesse est vêtue-d'espace (digambarâ), ayant le vide immense de l'espace comme seul vêtement.

LE BUCHER FUNÈBRE

On la rencontre auprès du bûcher funèbre des mondes détruits. C'est là seulement qu'on peut l'atteindre. C'est pourquoi on dit qu'elle hante les bûchers funèbres.

LA COULEUR NOIRE

Kâlî est noire puisqu'elle incarne la tendance (Tamas) vers la dispersion, vers l'obscurité. Mais pourquoi « l'énergie primordiale » de qui le Soleil et la Lune sont les yeux « et »

par la splendeur de qui le monde est illuminé est-elle représentée comme noire, noire comme les nuages sombres et terribles de l'heure de la destruction? On répond qu'elle est noire parce qu'elle est l'énergie ultime dans laquelle toutes les distinctions disparaissent. Par la puissance du temps toutes les couleurs se dissolvent, toutes les formes retournent à l'informel dans l'obscurité omniprésente de la Nuit-éternelle.

LES DEUX ASPECTS DE KALI

Dans la hiérarchie de la manifestation, Kâlî apparaît comme l'aspect le plus abstrait, le plus haut, du divin. Dans un monde où la joie est liée à l'attachement, elle représente un stade au-delà des attachements et nous apparaît donc comme terrible. Pour atteindre la félicité véritable, l'homme doit abandonner, l'une après l'autre, toutes les choses qui lui sont chères, tout ce qui fait son bonheur en tant qu'être vivant. Il n'y a rien de surprenant à ce que le stade atteint en renonçant à tout ce qui semble désirable nous apparaisse d'abord comme une sombre nuit. Pourtant c'est seulement en faisant face à cette réalité, qui semble d'abord la somme de tout ce qui est à craindre, que l'homme peut graduellement réaliser que ce stade qui le terrifie représente l'essence de tout ce qu'il peut désirer, la félicité suprême et sans limites. Si ce stade suprême, au-delà de la manifestation, n'était que le néant, la mort serait une annihilation et Kâlî, qui détruit tout ce qui est créé, ne serait rien d'autre que la personnification de la peur universelle. Mais au-delà des formes, au-delà de la mort, au-delà de l'existence, existe un stade suprême qui est la joie totale. Kâlî n'est terrible que relativement du point de vue de l'existence et des plaisirs du monde. Lorsqu'au cours de l'aventure spirituelle de l'homme, le relatif est dépassé, son individualité se dissout dans la joie primordiale infinie.

Kâlî, la puissance de destruction, a donc deux aspects. Du point de vue de l'existence finie, elle est le destructeur de tout. Sous cet aspect elle est appelée la puissance du temps et sa contrepartie masculine qui est le temps (Kâla) en cosmologie, est appelée Rudra, le Seigneur-des-larmes, ou Bhairava, le Furieux, dans les mythes théologiques. Mais lorsque tout est détruit et que la puissance du temps est apaisée, la vraie nature de la nuit éternelle se révèle comme une félicité immense, une paix infinie. Sous cet aspect, Kâlî est la Nuit-transcendante (Mahâ-râtrî) appelée aussi l'Énergie-magnétique (Pârvatî). Sa contrepartie est le bénéfique Seigneur-du-sommeil (Shiva) ou le Dispensateur-de-joie (Shambhu).

Les Purâna-s et les Tantra-s décrivent huit représentations principales de Kâlî correspondant aux huit principaux aspects de Shiva. Ces aspects de Kâlî sont appelés l'Offrande (Dakshinâ), la Bienfaisante (Bhadrâ), la Mystérieuse (Guhyâ), etc.

Dans certains Livres sacrés, Kâlî occupe une place prédominante. Dans le chapitre du *Mahâbhârata* qui précède la *Bhagavad-Gîtâ*, Arjuna invoque trois aspects de Kâlî :

« Je te salue, guide des Réalisés, Noble-déesse (Aryâ) qui réside dans le ciel ! Fille ténébreuse au collier de têtes de morts, de couleur fauve, couleur de bronze. Je te salue bienfaisante puissance du temps, puissance de l'Éternité transcendante. »

Le second Objet-de-la-Connaissance-transcendante, Târâ l'Etoile, la puissance de la faim, et la Nuit-de-colère (Krodha-râtrî)

L'Étoile, Târâ, est la puissance de l'Embryon-d'or (Hiranya garbha), la première localisation cosmique à partir de laquelle le monde se développe. Elle représente

la puissance transcendante de l'espace, corollaire de la puissance transcendante du temps.

Aussitôt que le germe de l'existence apparaît, qu'une localisation se définit, le vide est né et avec lui la faim, le besoin de s'emplir. La faim est la nature même du vide spatial, substrat de toute matière, et c'est pourquoi la matière, l'existence, la vie sont caractérisées par la faim. L'existence n'est que la manifestation de la faim. Aucune chose n'existe qu'en dévorant quelque autre chose, que pour dévorer une autre chose. L'embryon ne désire que se nourrir. C'est par combustion, en dévorant quelque combustible, quelque nourriture, que l'univers survit et se développe. Cette faim perpétuelle est la source du sacrifice cosmique, ainsi que de toutes les formes de l'existence et de la vie. L'Embryon-d'or peut être décrit comme personnifiant la faim. Son pouvoir vient de son aptitude à dévorer. Le nom que l'on donne à cette faim, pure, absolue, est l'Étoile, Târâ.

Târâ apparaît dans l'Immensité cosmique comme la première localisation de l'énergie, comme une source de lumière, une combustion, une action dévorante. « Dans la nuit du temps, qui représente l'état de la dissolution universelle, la lumière [la première combustion localisée, la première faim satisfaite] apparaît comme un point, une étoile. Cette lumière représente la nature première, la manifestation première de la pensée [car la pensée est aussi une combustion]. Elle est l'instrument de la connaissance, illuminant son objet. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî-tattva.*)

Le mot *Târâ* veut dire étoile, dans l'acception commune. Mais, d'après les Tantra-s, le sens du mot *Târâ* est « ce qui mène sur l'autre rive ». « Celle qui nous fait traverser (tarati) est Târâ [1]. »

1. Taratyanayâ sâ Târâ.

« Elle qui mérite d'être servie par l'Être-immense (Brahmâ), l'Immanent (Vish*n*u) et le Transcendant (Maheshvara). Elle qui crée, nourrit et détruit le monde, qui soutient l'Univers, qui détruit la peur inhérente à l'existence, qui seule peut nous éviter de renaître indéfiniment est l'énergie suprême, le vaisseau au moyen duquel l'océan du monde peut être traversé. » (Un *Tantra*, cité dans *Târâ-rahasya*, Kalyâ*n*a, Shakti anka, p. 224.)

Parce qu'il n'était que la personnification de la faim, l'Embryon-d'or fut d'abord terrible, dévorant toute substance, toute forme, toute pensée, tout savoir. Lorsqu'il trouva de la nourriture il se calma. C'est pourquoi Târâ a deux aspects, l'un agressif, terrible, dévorant, l'autre paisible et lumineux. Ceci est également la nature du Soleil et de tous les êtres.

La faim n'est pas seulement le désir des nourritures physiques. Le désir du savoir et celui du pouvoir sont aussi des formes de la faim. Tout ce qui mène l'homme vers son but apparaît comme un désir, une faim, fait partie du royaume de l'Étoile.

TARA ET KALI

Dans l'immensité sans limites du temps qui dévore tout, un vide immense apparaît qu'habite une faim dévorante. Târâ est la manifestation spatiale de la puissance du temps avec laquelle elle se partage la domination du vide, substrat de l'Univers.

« Dans le vide sans limites, sphère de l'œuf-de-l'Immensité (Brahma*n*da) qui est l'Univers, il existe cinquante formes du vide. Cinq d'entre elles font partie du domaine [spatial], du domaine de la faim qui est Târâ, les autres appartiennent à la puissance du temps, à Kâlî. »

« La puissance transcendante du temps est la divinité qui régit (adhi*shth*âtr*i*) la destruction universelle (mahâ-pralaya). La terrible Étoile est la divinité qui régit la

destruction d'un système solaire (sûrya-pralaya). Détruire est la loi (Dharma) de ces deux déesses. C'est pourquoi il n'y a que peu de différence dans l'image qui sert à la méditation sur l'une ou sur l'autre. » (Motilal Sharma Gaud, *Dasha-mahâ-vidyâ*, Kalyâna, Shakti anka, p. 89.)

Dans le cycle jour-nuit, l'Étoile représente le début de l'aurore, le premier désir, le premier signe de la faim qui apparaît après le calme du sommeil, après le règne de Kâlî. Târâ règne donc du milieu de la nuit jusqu'aux premières lueurs de l'aube. Sa nuit est la Nuit-de-colère (Krodha-râtrî) dans laquelle toutes les choses vivantes se préparent à dévorer d'autres vies, d'autres êtres.

LA REPRÉSENTATION DU VIDE

Le pouvoir de la faim, sous son aspect paisible, est simplement appelé le vide. « Elle est la forme transcendante du vide, la part (kalâ), la beauté-suprême (mahâ-sundarî). Superbe, elle commande au Roi des rois. Sans limites, elle règne sur le vaste univers. Elle est le grand vide, l'étoile de laquelle tout fut graduellement formé et qui conduit tout vers la libération du cycle sans fin [de la vie]. » (*Mahâ-sundarî Tantra.*)

« Toutes les divinités sont des aspects du vide. Voyant dans le néant la fin de l'univers, les sages quittent un monde illusoire pour se fondre dans le vide, dans la forme immuable de l'Immensité. » (*Târâ-rahasya* Kalyâna, Shakti anka, p. 225.)

Tant que sa nourriture lui est donnée, tant que des offrandes sont jetées dans le terrible feu solaire, le Soleil cosmique est paisible, mais si la nourriture lui fait défaut, le Soleil devient l'Étoile-terrible (Ugrâ-târâ) et dévore les mondes.

LES AUTRES ASPECTS DE TARA

Les jaina-s et les bouddhistes vénèrent cette déesse. Pour les bouddhistes comme pour les hindous, la faim est un principe éternel. Dans les Écritures bouddhistes, Târâ est la puissance d'Avalokiteshvara. Dans les Tantra-s elle est la compagne de l'Indestructible (Ak*sh*obhya), un aspect de Shiva.

« O grande déesse! sans se faire de mal, Shiva, le Seigneur-du-sommeil, but le poison Hâlâhala, c'est pourquoi on l'appelle l'Indestructible. La puissance transcendante d'illusion, toujours occupée avec lui à des jeux lubriques, est l'Étoile, Târâ. »

Dans la tradition jaina, cette déesse apparaît sous le nom de Su-târâ ou Su-târakâ, la bonne-étoile. Pour la secte Blanc-vêtue (Shvetâmbara), elle est une demi-déesse, une fée (yak*shinî*) qui protège le prophète Suvidhinâtha. Les tribus primitives de l'Inde vénèrent Târâ. Par contre l'Étoile-mère (Târâ-ambâ) mentionnée dans le *Brahmânda Purâna* semble être une divinité différente.

L'IMAGE DE TARA

Târâ est toujours décrite sous une forme terrible avec quatre bras sur lesquels s'enroulent des serpents venimeux. Ses cheveux en broussaille sont attachés par des serpents. Elle tient dans ses mains une tête coupée et une coupe, car dans son humeur sombre elle boit le sang, la sève du monde.

« Elle se tient debout fermement, son pied gauche en avant posé sur un cadavre. Elle rit bruyamment. Les mains de la Grande déesse tiennent une épée, un lotus bleu, un poignard et un bol de mendiant. Elle pousse son cri de guerre : Houng! Ses cheveux fauves en désordre sont attachés avec des serpents bleus venimeux. C'est ainsi que Târâ la Terrifiante détruit l'inconscience des

trois mondes qu'elle transporte sur sa tête [jusqu'à l'autre rivage]. » (*Târâ tantra*, Shâkta-pramoda.)

« Assise sur un lotus blanc qui sort des eaux, elle emplit l'Univers de sa splendeur. Dans ses mains elle tient des ciseaux, une épée, une tête de mort, un lotus bleu; ses ornements sont des serpents qu'elle porte comme ceinture, boucles d'oreilles, colliers, brassards, bracelets et anneaux de chevilles. Elle a trois yeux rouges, d'effrayantes tresses fauves, une magnifique ceinture, des dents terrifiantes. Elle porte autour des reins la peau d'une panthère. Son diadème est fait d'ossements blanchis. Telle est pour nos méditations la forme de Târâ, mère des trois mondes, assise sur le cœur d'un mort, son visage resplendissant de la puissance de l'Incorruptible (Ak*sh*obhya). » (Un Tantra, cité dans *Târâ-rahasya.*)

En tant que l'Étoile, Târâ est aussi le guide du pilote et on la représente tenant un gouvernail. On voit aussi un navire sur son image à Kanheri.

LE CULTE DE TARA

Les Tantra-s spécifient que cette déesse doit être vénérée selon le rite bouddhiste. Autrement son culte ne porte pas de fruit.

« Le rite bouddhiste est celui qui convient à mon culte. O Tortureur-des-hommes. Un seul homme connaît ce rite, nul autre n'en comprend le secret. » *(Lalitâ Upâkhyâna.)*

L'*Acâra Tantra* raconte que le sage Vasi*sh*t*h*a essaya vainement de vénérer cette déesse et perdit courage. Alors une voix venue du ciel lui dit qu'il devait l'adorer selon le rite chinois (Cinâcâra). Il alla alors en Chine, apprit à vénérer Târâ et réussit ainsi à plaire à la déesse.

Le troisième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, *Shodashî*, la Fille-de-seize-ans, la puissance de la perfection et la Nuit-divine (divya-râtri)

Le Soleil est la source de l'Univers. Tout ce qui existe sur la terre, substance, forme, pensée, savoir, etc., doit chercher sa source dans la substance solaire. L'aspect paisible, manifesté de l'Embryon-d'or qui nous apparaît comme le Soleil, la source de la vie, est en relation avec le nombre « 5 » et les cinq éléments, et est représenté par Shiva aux cinq visages. C'est en lui que le cycle complet de la perfection de l'être, de l'accomplissement de la création se réalise. C'est pourquoi on l'associe aussi avec le nombre qui représente la perfection, la totalité, le nombre « 16 ». La puissance de Shiva aux cinq visages est appelée la Fille-de-seize-ans. Dans toutes les formes de l'existence, la perfection est liée à ce nombre. Dans la vie humaine, seize ans représentent l'âge de la perfection accomplie après lequel les premiers signes de déclin commencent à se faire voir. Seize jours forment le cycle lunaire complet de la nouvelle lune à la pleine lune. La pleine lune est la lune de seize jours. La Fille-de-seize-ans règne sur tout ce qui est parfait, complet, harmonieux.

Après l'aurore, après l'heure de l'Étoile, vient l'heure de la perfection. Le jeune soleil s'est levé, il montre sa forme parfaite mais ne fait encore rien voir de sa brûlante fureur. Il semble aimable, brillant, bénéfique (shiva). Le Progéniteur, le principe qui donne la vie aux trois mondes et à tous les immortels et les mortels, est vénéré dans le soleil du matin.

La Fille-de-seize-ans, la puissance de Shiva en tant que souverain des trois mondes est identifiée, d'après le Shodashî *Tantra*, à la Belle-des-trois-cités (Tripura-Sundarî) qui représente la lumière, émanant des trois yeux de Shiva et qui éclaire le monde. Elle est donc « la Fille-

de-seize ans en qui les trois formes de lumière sont réunies. »

Indra, porteur de la foudre, est un aspect solaire de Shiva, c'est pourquoi on l'identifie parfois à la Fille-de-seize-ans. « Indra est *Shodashî.* » (*Shatapatha Brâhmana,* 4, 2, 5, 14.)

Nous trouvons dans le Shod*ashî tantra*, une description de la Fille-de-seize-ans : « Je salue la déesse bienveillante qui brille comme l'orbe du soleil naissant. Elle a quatre bras et trois yeux. Elle tient un lacet, un crochet pour mener les éléphants, une flèche et un arc. » (Shod*ashî Tantra.*)

Parmi les formes de la nuit éternelle, la Fille-de-seize-ans est la Nuit-divine (divya-râtrî), la nuit de la perfection.

Le quatrième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, Bhuvaneshvarî, la déesse des sphères, la puissance du savoir et la Nuit-de-la-réalisation (siddha-râtrî)

Une fois que les trois mondes ont été créés, l'Univers mûrit, la Fille-de-seize-ans fait place à la resplendissante déesse des sphères, épouse de Shiva-aux-trois-yeux (Tryambaka). La création est maintenant un flot puissant, une évolution constante à laquelle préside la déesse souveraine. En tant que souveraine de l'Univers, on l'appelle aussi la reine des reines (Râja-râjeshvarî).

Elle est décrite dans le *Bhuvaneshvarî Tantra:* « Elle scintille comme le soleil déjà levé, portant la lune comme diadème. Ses seins sont puissants, ses yeux souriants. Deux de ses mains font les gestes d'écarter la crainte et de donner. Ses deux autres mains tiennent un lacet et un crochet pour diriger les éléphants. Je salue la déesse des sphères qui inspire la crainte. » (*Bhuvaneshvarî Tantra,* Shakta pramoda.)

« Avec l'ambroisie faite de l'essence lunaire, qui est la

semence, l'élixir oblationnel, le soma, elle assouvit la soif du monde entier. C'est pourquoi la déesse toute-puissante porte le croissant de la lune, la coupe de soma, comme diadème. Elle prend soin des trois mondes et les nourrit : c'est pourquoi l'un de ses gestes est celui de donner (vara-mudrâ). Le signe de sa bienveillance est son sourire. Les emblèmes de son pouvoir souverain sont le crochet à éléphants et le lacet.

La déesse des sphères est représentée avec des attributs variés. Le plus souvent, dans sa main droite, la plus basse, elle tient une coupe, dans la plus haute une massue; dans la main gauche, en haut un bouclier, dans la plus basse un fruit de *bilva* que l'on appelle le fruit-de-beauté (shrî phala). Sur sa tête elle porte un serpent, un linga et un yoni. La couleur de la déesse toute-puissante est pareille à celle de l'or fondu. Elle porte un collier divin et des ornements d'or.

Son éclat merveilleux illumine l'Univers. Le fruit dans sa main indique que c'est elle qui donne les fruits des actions. Sa massue est le pouvoir d'agir ou pouvoir de dispersion (vik*sh*epa-shakti). Le pouvoir de connaître (jñâna-shakti) est son bouclier. La tendance vers la libération, vers le quatrième stade (turîya-v*r*itti) est la coupe qui contient la sève de vie, qui est la joie de l'âme. Le linga est le principe masculin, la Personne cosmique, le yoni représente la Nature. Le serpent est le Temps.

Placés sur sa tête, les serpents, le linga et le yoni indiquent qu'elle est la forme manifestée de l'Immensité transcendante, le Brahman, base de la trinité formée par la Nature, la Personne et le Temps.

La déesse des sphères, en tant que la personnification de la Connaissance transcendante qui soutient le monde, représente la totalité de la Connaissance éternelle, dont des fragments sont révélés dans les Veda-s. La déesse des sphères n'est pas réellement distincte de la déesse

du savoir, Sarasvatî, qui protège les mondes. Toutefois leurs attributs sont distincts. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva.*)

Le cinquième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, Chinna-mastâ, la Décapitée, le pouvoir du sacrifice, et la Nuit-du-courage (Vîra-râtrî)

Une fois que le monde a atteint un état de stabilité, il continue d'exister, dépendant pour sa subsistance de la destruction, de la combustion, de l'acte de dévorer. Le sacrifice cosmique exprime ce processus constant, et le sacrifice rituel accompli par l'homme a pour but d'établir une coopération consciente avec la vie cosmique, ce qui est d'ailleurs le but des rites dans toutes les religions. Les rites sont toujours une forme de sacrifice. L'aspect de Shiva qui préside au sacrifice cosmique est le dieu-sans-tête (Kabandha). Le sacrifice védique consiste à décapiter la victime. « Le sacrifice est en vérité la décapitation. » *(Shatapatha Brâhmana.)* C'est pourquoi la puissance du sacrifice est appelée la Décapitée (Chinnamastâ).

La première oblation de laquelle naît la vie est celle du sperme. L'oblation complète est celle du sang d'une victime adulte. C'est de cette oblation que vient la nourriture dont nous vivons. L'acte de prendre la vie, de se nourrir d'êtres vivants, lorsqu'il est compris comme une participation au processus cosmique éternel, peut devenir un moyen de réalisation humaine et spirituelle au lieu d'être une participation inconsciente à un ordre de chose naturel. C'est pourquoi l'homme conscient ne mange que de la chair sacrifiée rituellement et offre aux dieux les prémices de toute nourriture.

Tout le système de l'Univers est divisé en cinq formes de sacrifice. La Décapitée règne sur toutes. Pour les

hommes, les cinq formes de sacrifice sont le sacrifice aux éléments (bhûta-yajña), le sacrifice aux hommes (manu*sh*ya yajña), le sacrifice aux ancêtres (pit*ri*-yajña), le sacrifice aux dieux (deva-yajña) et le sacrifice à l'Immensité (Brahma-yajña). Ce dernier, dans la pratique, est limité à l'étude des textes révélés.

Des détails concernant le symbolisme de la décapitation se trouvent dans plusieurs Purâ*n*a-s, où est contée l'histoire de Haya-grîva dans laquelle la tête de Vi*shn*u dormant est coupée.

A la fin des rites du sacrifice se trouve une cérémonie appelée le rattachement de la tête (Shiro-sandhâna) dans laquelle la tête est symboliquement rattachée au corps de la victime. Ceci représente l'achèvement du cycle, la résurrection finale sans laquelle le sens du sacrifice resterait incomplet.

Le rayonnement solaire (pravargya) est aussi une oblation constante. La vie que le soleil déverse dans le monde et dont le monde vit, est l'essence de laquelle toute nourriture prend sa substance. Le rayonnement solaire est comparé à une décapitation perpétuelle du Soleil. C'est pourquoi la Décapitée représente le pouvoir de donner et de prendre la vie qu'a le Soleil.

Dans le bouddhisme, la Décapitée est représentée comme la puissance de l'éclair (Vajra-yoginî). Sa forme philosophique est Prajña-pâramita.

Les Tantra-s décrivent la Décapitée : « Son pied gauche toujours en avant dans la bataille, elle tient sa propre tête coupée et un couteau. Nue, elle boit voluptueusement le flot de sang-nectar qui jaillit de son corps sans tête. Le joyau de son front est attaché avec un serpent. Elle a trois yeux, ses seins sont ornés de lotus. Sensuelle, elle se tient droite au-dessus du dieu de l'amour qui montre des signes d'excitation lubrique. Elle ressemble à la rouge rose de Chine. » (*Chinna-mastâ Tantra*, Shakta pramoda.)

En tant que forme de la nuit éternelle, Chinna-mastâ est la Nuit-du-courage dans laquelle la victime est conduite au sacrifice.

Le sixième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, Bhairavî, la Terrible, la puissance de la mort et la Nuit-du-destin (Kâla-râtri)

La Décapitée représente la fin brutale des choses, le moment spectaculaire où la victime est mise à mort, décapitée, où la vie, l'existence touchent à leur fin. Mais cette fin soudaine n'est que la culmination d'un processus commencé bien avant. La mort commence son action dès l'instant de la naissance. La mort est toujours présente, toujours secrètement agissante dans tout ce qui vit. Cet aspect de la mort est appelé la destruction perpétuelle (nitya-pralaya).

Le feu destructeur qui causera la fin du monde se trouve dans le Sud. Yama, roi de la mort, est le souverain du Sud tandis que soma, l'essence de vie, l'essence de l'amour (sneha tattva) réside dans le Nord. L'aspect de Rudra qui représente la divinité de la mort est l'aspect-Sud, l'image du Sud (Dak*shi*nâ-mûrtî) ou dieu terrible du Temps (Kâla-Bhairava). La puissance de ce souverain de la mort présent en toutes choses est la déesse Terrible Bhairavî, appelée aussi la Terreur-des-trois-cités (Tripura Bhairavî). Tout ce que la déesse des sphères protège est sournoisement et constamment détruit par la déesse Terrible. Elle est le Démon-tangible (Aparâ-*D*âkinî) toujours proche, toujours perceptible. Sa main douce, caressante, lentement, voluptueusement, silencieusement fait son œuvre de mort.

« Souriant doucement, tu brilles d'un éclat écarlate qui semble celui de milliers de soleils levants. Tu portes un voile soyeux et un collier de têtes de morts. Tes seins

sont maculés de sang. Trois yeux voluptueux ornent ton visage de lotus. La lune est ton diadème. Tes mains de lotus font les gestes de la victoire, de la sagesse et ceux d'octroyer des dons et d'éloigner la crainte. » *(Bhairavî Tantra.)*

Le septième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, Dhumâvati, la Fumeuse, la puissance du dénuement et la Nuit-de-la-frustration (Dâruna-râtrî)

Lorsque tout l'Univers est détruit, il s'en va en fumée. C'est pourquoi le pouvoir ultime de la destruction est appelé la Fumeuse (Dhumâvatî). Elle a détruit le corps de toutes choses, c'est-à-dire le phallus, signe divin qu'est l'Univers. C'est pourquoi on l'appelle Veuve (Vidhavâ). Il ne lui reste rien à posséder, c'est pourquoi son dénuement est absolu. Elle est la déesse-de-la-pauvreté (Daridrâ), de la frustration, du désespoir, identifiée à l'Infortune (Alak*sh*mî) et à la déesse de la maladie et de la misère Nir*r*iti, « la pauvreté terrible qui est Nir*r*iti ».

« Son visage peut être reconnu dans celui des miséreux, des mendiants, des lépreux, des malades. Elle réside dans les blessures de la Terre (K*sh*atavik*sh*atâ p*r*ithivî), dans les déserts, dans les maisons en ruines, dans les haillons, la faim, la soif, les querelles, le deuil des enfants.

« Son apparence est celle d'une femme au teint jaune, agitée, malveillante, grande, avec des vêtements crasseux et des cheveux en désordre. Ses dents sont inégales. Elle ressemble à une veuve. Elle tient dans ses mains un van. Ses yeux sont cruels, ses mains tremblent, son nez est long. Elle se comporte avec perfidie, son apparence est trompeuse. Sa faim et sa soif sont insatiables. Elle inspire la crainte et provoque les querelles. » (*Dhumâvatî Tantra*, Shakta-pramoda.)

La Fumeuse règne sur la saison des pluies. Pendant

quatre mois l'esprit solaire est caché par l'esprit maléfique des eaux (asura-âpya-prâ*n*a). Ceci correspond dans le cycle annuel à la nuit des dieux pendant laquelle règnent les esprits obscurs (Dâru*n*a-râtrî). Aucun rite ne peut être accompli pendant cette période, aucun pèlerinage, aucun mariage, aucune initiation. A la fin de ce temps, le règne de la clarté revient et le festival des lumières (dîpâvalî) a lieu. C'est alors que commence l'ère paisible de Kamalâ.

Le huitième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, la Trompeuse Bagalâ au visage de grue, la puissance de la cruauté et la Nuit-héroïque (Vîra-râtrî)

Dans tous les créateurs se rencontre un désir latent de détruire tout ce qui est autre qu'eux-mêmes. Ce désir de détruire se reflète dans le cœur de chaque microcosme, de chaque être vivant. Cet instinct secret qui sans que nous le sachions guide beaucoup de nos actions est représenté sous la forme d'une femme à tête de grue. La grue, au tendre regard, est considérée comme le plus traître de tous les animaux. La déesse trompeuse est la déesse à tête de grue, Bagalâ-mukhî.

La Trompeuse préside à toutes les formes subtiles du meurtre. Elle est la déesse de la magie noire, des poisons. Elle gouverne certaines perceptions par lesquelles nous pressentons à distance la mort et la souffrance de ceux que nous connaissons. Elle incite les hommes à se torturer les uns les autres. Elle se délecte dans la souffrance.

« Je salue la déesse à deux bras qui d'une main saisit son ennemi par la langue et le torture de l'autre main. Elle tient une massue. Elle est vêtue de jaune. » (*Bagalâ-mukhî Tantra*, Shakti pramoda.) Son époux est le Seigneur-des-larmes-à-un-visage (Ekamukha-Rudra).

La nuit de Bagalâ ressemble à celle de la Décapitée. C'est la Nuit-héroïque, celle de la souffrance.

Le neuvième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, Mâtangî, la puissance de l'éléphant, le pouvoir de domination et la Nuit-de-l'Illusion (Moha-râtrî)

L'éléphant, roi des animaux, est la monture des rois et le symbole du pouvoir royal, le pouvoir de domination. Indra, le Roi-du-ciel, monte sur un éléphant. Shiva, en tant que souverain du monde, en tant que dispensateur de justice, incarnation des vertus royales et destructeur du mal, est appelé l'éléphant (Matanga).

Après la terreur de la nuit apparaît la lumière réconfortante du jour. Les démons, les errants de la nuit battent en retraite et Mâtangî, la puissance de l'éléphant, établit le règne de la paix, du calme, de la prospérité.

Nous méditons sur la puissance de l'éléphant, réconfort du monde. Elle est sombre de peau et porte un croissant de lune blanc à son collier. Elle trône resplendissante sur un siège de pierreries et satisfait tous les désirs de ceux qui la vénèrent. Ses pieds sont vénérés par les cohortes des dieux. Elle brille comme le lotus bleu et ressemble à l'incendie des forêts qui détruit les demeures des démons. Dans ses quatre gracieuses mains de lotus elle tient un lacet, une épée, un bouclier et un crochet pour conduire les éléphants. Elle donne à ceux qui l'invoquent tout ce qu'ils peuvent désirer. » (*Shakta-pramoda*).

Le jour toutefois n'est qu'un rêve, qu'un mirage qui apparaît dans la nuit éternelle. En tant que forme de la nuit, Mâtangî n'est que la Nuit-de-l'Illusion (Moha-râtrî).

Le dixième Objet-de-la-Connaissance-transcendante, la Fille-lotus, Kamalâ, le pouvoir des richesses et la Nuit-de-la-splendeur (Mahâ-râtrî)

La Fille-lotus (Kamalâ) est l'épouse de Shiva-éternel (Sadâ-Shiva) qui protège le monde et peut être considéré comme un aspect de *Vishnu*. La Fille-lotus incarne tout

ce qui est désirable. Elle est l'exact opposé de la Fumeuse. Les signes du zodiaque dans lesquels ces deux divinités ont leur résidence sont aussi en opposition. La Fille-lotus gouverne le signe bénéfique du Taureau (Rohi*n*î) qui donne la richesse, tandis que Dhûmâvatî réside dans le signe du Scorpion (Jy*esh*t*h*a) qui apporte la pauvreté.

« La peau dorée, elle est baignée par les flots d'ambroisie qui coulent des urnes d'or que quatre éléphants blancs soulèvent avec leurs trompes. Elle ressemble à l'Himalaya, la demeure des neiges. Ses mains accordent des dons, écartent la crainte et tiennent des lotus. Elle porte un diadème étincelant. Ses hanches pareilles à des fruits mûrs sont drapées d'un voile de soie négligemment noué. Nous saluons celle qui se tient debout sur un lotus. » (*Kamalâ Tantra*, Shakta Pramoda.)

Kamalâ est presque semblable à Lak*sh*mî, la Millionnaire, la déesse de la Fortune. Beaucoup des images populaires de Lak*sh*mî représentent, en réalité, la Fille-lotus.

L'aspect de la Nuit-éternelle qui correspond à la Fille-lotus porte le nom de Mahâ-râtrî, la nuit de Kâlî, mais on interprète ce nom dans son cas comme voulant dire la Nuit-de-splendeur.

IV

QUELQUES AUTRES ASPECTS DE LA DÉESSE

Il y a autant de formes de la déesse qu'il y a de dieux et d'aspects de la création. Parmi toutes les déesses quelques-unes sont plus particulièrement vénérées. Mais cette préférence des adorateurs semble avoir varié au cours des temps.

Umâ

Le nom Umâ, qui veut dire lumière, est souvent interprété comme ayant le sens de la paix-de-la-nuit, un nom très indiqué pour l'épouse du Seigneur-du-sommeil. La première mention de la déesse sous le nom de Umâ se trouve dans la *Kena Upanishad* où elle apparaît comme une médiatrice entre Brahmâ et les autres dieux. Umâ est souvent identifiée à la Parole (Vâc).

« Umâ est la connaissance éternelle dont l'expression est l'espace infini. Dans chaque partie de l'énergie sans limites de Rudra réside son pouvoir d'Illusion, semence (bîja) de l'Univers, tout comme la potentialité de l'arbre géant qu'est le banyan réside dans chacune de ses graines minuscules. Umâ est la puissance de germination, de création organisée. Elle diffère donc de Mâyâ qui représente un hasard sans discrimination. » (Shankarânanda Giri, *Umâ*, Kalyâna, Shakti-anka, p. 48.)

« Du point de vue du système philosophique qui considère comme cause première l'énergie sans dualité (le Shakti-advaita), la lumière, dont la nature est la connaissance pure, est identifiée au principe appelé le Seigneur-du-sommeil (Shiva-tattva). La pensée consciente (Vimarsha) qui apparaît dans cette lumière est son énergie (shakti). En même temps que la lumière, que la connaissance pure, existe nécessairement un pouvoir de développement qui est la pensée. Sans lumière il ne saurait exister de perception, mais sans perception, il n'est pas de lumière. Une conscience est nécessaire à tous les stades. Même lorsque les voiles de l'ignorance sont écartés, la possibilité de la pensée pure subsiste sous la forme d'un mouvement orienté. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, p. 173.)

La chèvre ou Celle-qui-n'est-pas-née (Ajâ)

Le mot ajâ (chèvre) veut aussi dire non-née. La chèvre est prise comme le symbole de la nature non manifestée.

« Une seule chèvre, rouge, blanche et noire, donne naissance à beaucoup de petits qui lui ressemblent. Un bouc qui l'a possédée, la suit. D'autres, après l'avoir possédée, la quittent. » (*Taittirîya Aranyaka*, 10, 10, 1.)

« Comme la chèvre, la Nature, faite des trois tendances, donne naissance au monde. Le premier-né est l'intellect-universel, le principe-transcendant (Mahat). Dans la chèvre sont présentes les trois tendances. Le noir est la tendance désintégrante dont la nature est de voiler. Le blanc est la tendance cohésive dont la nature est d'éclairer. Le rouge est la tendance orbitante dont la nature est de jouir. Certains boucs, certains êtres vivants, après avoir joui de la chèvre, de la Nature qui procrée le monde, tachetés comme elle par les trois tendances, continuent de la suivre, tandis que d'autres, après avoir joui d'elle, se dirigent vers un autre destin. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, p. 174.)

Câmu*nda*, la destructrice des génies

Câmu*nd*â est représentée comme une émanation de l'Inaccessible (Durgâ) qui représente l'intellect. D'après le *Mârkandeya Purâna:* « Du front de la mère aux sourcils froncés sortit une déesse noire, terrible à voir. Elle portait une épée, un lacet, une lourde massue et, autour de son cou, un collier de têtes de morts. Desséchée, vieille et hideuse, elle était vêtue d'une peau d'éléphant. La bouche ouverte, la langue pendante, les yeux injectés de sang, elle emplissait de ses cris les quatre coins du ciel. »

L'énergie enroulée, Ku*nd*alinî

Dans le microcosme, la déesse apparaît comme une énergie dormante, enroulée comme un serpent mais capable, lorsqu'elle s'éveille, de détruire l'illusion de la vie et de mener à la libération. Dans le macrocosme, cette énergie, quand elle commence à se déployer, à se manifester, donne naissance à l'Univers. Quand elle s'enroule à nouveau autour du phallus suprême, l'Univers s'endort.

La mère, Ambikâ

Sous son principal aspect qui est la nature, la déesse est la mère du monde. Elle est invoquée sous la forme de l'Hymne-solaire (Sâvitrî) dans les rites des crépuscules et du milieu du jour (Samdhyâ) que tous les deux-fois-nés doivent accomplir quotidiennement.

En tant que mère du monde la déesse est toujours bienveillante. Elle pardonne tout et reste bonne envers ses fils ingrats car « un mauvais fils peut naître, jamais une mauvaise mère ». (Shankarâcârya, *Aparâdha* ksh*amâpana stotra.*) « Elle combat avec adresse ses ennemis et pourtant a pitié d'eux. En son cœur elle reste une mère. Purifiant ses fils de ses flèches brûlantes, elle les envoie au paradis.

En vérité tous sont fils de la mère. Qui pourrait s'opposer à elle? » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, p. 174.)

Les sept mères, Sapta-Mâtrikâ-s

La déesse est décrite sous la forme de sept mères appelées les Mâtrikâ-s. Celles-ci, dans la création par le Verbe, sont identifiées aux sept matrices ou voyelles, base de tout langage, car la parole est la mère de la connaissance.

Les sept mères sont appelées Puissance-de-l'être-immense (Brahmânî), Puissance-du-souverain-transcendant (Maheshvarî), Puissance-de-l'adolescent (Kaumarî), Puissance-de-l'immanent (Vaishnavî), Puissance-du-sanglier (Vârâtrî), Puissance-du-pouvoir (Indrânî) et Destructrice-des-démons (Câmundâ).

Indrânî

Indrânî, l'épouse du Roi-du-ciel, est aussi appelée Shacî ou Paulomî car elle est la fille du génie Puloman. Indra tua Puloman pour l'épouser. Elle correspond à la Sujâtâ du bouddhisme.

Les formes mineures de la déesse

LES YOGINI-S

Les yoginî-s sont les compagnes de Durgâ, l'Inaccessible. A l'origine elles étaient huit mais devinrent ensuite treize puis soixante-quatre. Elles sont représentées comme des sorcières et des ogresses.

LES DÂKINÎ-S

Les Dâkinî-s sont des démons-femelles, mangeuses de chair crue. Elles sont les compagnes de Kâlî. Pûtanâ, le démon qui voulut empoisonner Krishna, était une Dâkinî.

LES GRAHÎ-S

Les Grahî-s, ou saisisseuses, sont des sorcières qui entrent dans le corps des nouveau-nés et les font mourir.

BHAIRAVÎ-S

Les Bhairavî-s sont des servantes à l'aspect terrible de Shiva et de Durgâ.

SHÂKINÎ-S

Les Shâkinî-s sont des démons femelles qui entourent Durgâ.

CINQUIÈME PARTIE

LES DIEUX SECONDAIRES

I

LES FILS DE SHIVA

Ganapati ou Ganesha, le Seigneur-des-catégories, le Principe-du-nombre

Tout ce que nos sens peuvent percevoir ou notre esprit saisir peut être classé en des genres, en des catégories. Il est donc logique de considérer la catégorie comme un aspect, un principe fondamental de l'existence. « Tout ce qui peut être compté ou classifié forme une catégorie (gana)... le mot catégorie représente n'importe quelle collection de choses. » *(Bhagavat tattva.)* Le principe de toutes les classifications qui permettent d'établir des rapports entre différents ordres de choses, entre le macroscosme et le microcosme, est appelé le Seigneur-des-catégories (Ganapati).

« Ganapati est le régent des catégories. » *(Bhagavat tattva.)* Il peut être identifié à la divinité dans sa manifestation perceptible. « Je te salue Seigneur-des-catégories. Tu es la seule forme visible du Principe. Tu es le seul créateur, tu es le seul soutien, tu es le seul destructeur, tu es, sans erreur possible, le seul principe de toutes choses, le seul Soi véritable. » (*Ganapati Upanishad*, 2.)

Ganapati est parfois identifié au grand-maître, Brihas-

pati, le précepteur des dieux. Il est mentionné déjà dans le *Rig Veda*. « Seigneur-des-catégories, tu en es le maître. Tu es le voyant des voyants. Ta richesse est sans égale. Tu es le Roi-des-ancêtres, le Souverain-du-principe-des principes. Écoute-nous et prends ta place [parmi nous] apportant avec toi tous les plaisirs. » (Rig *Veda*, 2, 31, 1.)

Nommé indirectement dans le *Taittirîya Aranyaka* et dans [un passage interpolé de] la *Maitrâyanî Samhitâ*. Ga*n*apati n'apparaît sous sa forme actuelle que dans le *Mahâbhârata*. L'*Agni Purâna* et la *Yâjñavalkya smriti* décrivent brièvement des rites de Ga*n*apati. La *Yâjñavalkya smriti* le décrit comme un être démoniaque. Il joue un rôle significatif dans le Tantrisme. Le *Prapañca-Sâra-Tantra* donne de lui une description détaillée.

Pour les fidèles de la secte des Gâ*n*apatya-s, il représente la divinité suprême. Il est l'un des cinq dieux du culte smârta. Plusieurs Purâ*n*a-s le placent au-dessus de la trinité.

Le Seigneur-des-catégories est le patron des lettres et celui des écoles. Il est le scribe qui transcrivit les livres saints. « C'est toi, Chef-des-catégories, qui transcrivis cet ouvrage. » (*Mahâbhârata*, 1, 1, 77.) Les Brâhma*n*a-s le reconnaissent comme le dieu du savoir. Il est vénéré au début de chaque entreprise. Son image se trouve à l'entrée de toutes les maisons, de tous les sanctuaires.

Les noms de Ga*n*apati

Ga*n*apati a beaucoup de noms; les principaux sont Ga*n*esha (Souverain-des-catégories), Vighneshvara (Maître-des-obstacles), Vinâyaka (Meilleur-des-guides), Gajânana (Face-d'éléphant), Gajâdhipa (Roi-des-éléphants).

La signification de Ga*n*apati

Ga*n*apati représente l'un des concepts de base du symbolisme mythologique hindou, l'identité du macrocosme

et du microcosme, ou, en termes religieux, la notion que l'homme est l'image de Dieu. Les notions de la divinité de l'homme et de l'immanence du divin doivent être présentes dans notre esprit chaque fois que nous entreprenons quelque chose. C'est pourquoi Ganesha est salué le premier.

L'identité du macrocosme et du microcosme peut être observée dans la permanence de certaines relations qui forment le substrat de tous les aspects de l'univers perceptible. Ces relations peuvent être exprimées par des nombres. C'est pourquoi le nombre peut sembler aisément l'élément commun de toutes les formes, l'élément qui unifie toutes les substances. Le principe du nombre qui s'exprime dans ce qui est nombrable, les catégories, est antérieur, même à l'intellect qui fonctionne par catégories. « Le Seigneur-des-catégories règne sur l'intellect universel, le Principe-transcendant (Mahat tattva), ainsi que sur les principes-des-éléments (tattva-s) qui en sont dérivés. » (Cité dans *Bhagavat tattva.*)

La naissance de Ganapati

Selon *le Shiva Purâna*, l'épouse de Shiva, la Fille-de-la-montagne fut un jour dérangée par son seigneur qui entra dans la maison alors qu'elle prenait son bain.

Agacée de n'avoir point un serviteur à elle pour garder sa porte, elle se frotta le corps et avec un peu de crasse elle façonna un être beau comme le jour qu'elle appela son fils et qu'elle utilisa comme gardien. Lorsque l'enfant prétendit empêcher Shiva d'entrer dans la maison, le dieu lança contre lui ses sbires et, dans la bagarre, la tête de Ganapati fut tranchée. Voyant le chagrin de la Fille-de-la-montagne, Shiva coupa la tête du premier être vivant qu'il rencontra et la joignit au corps de l'enfant. Il se trouva que cette tête était celle d'un éléphant.

Dans une autre légende que conte le *Brahma-vaivarta Purâna*, c'est le regard maléfique de Saturne qui fit s'envoler la tête de l'enfant.

L'éléphant et l'homme[1]

Ganapati est représenté comme un homme à tête d'éléphant qui symbolise l'unité du petit être, le microcosme, c'est-à-dire l'homme, et du grand être, le macrocosme, qui est l'éléphant. Le mot homme (nara) est défini comme signifiant « la divinité qualifiée ». Le microcosme est la progéniture de l'Être-cosmique. « C'est pourquoi les êtres nés de l'homme universel sont connus des sages sous le nom d'hommes. » (*Mahâbhârata*, 5, 70, 10.)

Le mot éléphant (gaja) a comme sens symbolique : « l'origine et la fin ». Le stade atteint par le yogin dans son ultime expérience d'identification (samâdhi) est appelé la fin (ga); et le principe appelé (ja) est le Verbe, le principe duquel la syllabe-de-soumission AUM est issue par un processus de réflexion multiple. L'éléphant est donc le symbole du stade « d'où commence l'existence » et « d'où naît la syllabe A U M, d'A U M [la loi de l'univers], le Veda, et du Veda le monde ».

La partie homme du Ganapati étant le principe manifesté, est inférieure au non-manifesté qui est l'éléphant. La partie éléphant est donc la tête.

Tu es cela

Dans les termes de la logique de ce monde, un homme ne peut pas être un éléphant; pourtant, du point de vue de la logique divine, il n'y a pas là d'impossibilité, car la divinité

1. L'explication que nous donnons du symbolisme de Ganapati est presque entièrement basée sur un texte Hindi, *Shrî Bhagavat tattva*, par Svâmî Karapâtrî, Bénarès, 1943.

est ce en quoi les contraires co-existent. Ceci devient évident lorsque nous suivons les symboles jusqu'à leur sens essentiel. La formule sacrée qui représente sous une forme verbale le principe appelé Ganapati est *Tat-tvam-asi* « Tu es cela ».

« Tu (toi, l'être vivant) es la forme visible de cela (l'essence divine). » (*Ganapati Upanishad*, 2.)

Le pronom neutre *tat* (cela) représente « le principe transcendant et sans limites qui est vérité et connaissance » (*Taittirîya Aranyaka*, 8, 1, 1) au-delà de tous les attributs. Le pronom *tvam* (tu) représente « le principe qualifié dont la forme est l'Univers ». Le « toi » et le « cela » sont soudés en une entité indivisible par le troisième terme asi (es), c'est-à-dire l'existence.

L'existence humaine est la coordination de l'absolu et du relatif, du « cela » et du « toi ». La connaissance véritable est la réalisation de cette relation.

L'image du Ganapati nous rappelle incessamment la réalité d'une identité apparemment impossible. L'homme est réellement l'image du Cosmos. Toutes les réalisations lui sont possibles sans sortir de lui-même. En étudiant ses impulsions intérieures et sa structure interne il peut comprendre la nature de l'Univers.

Celui-qui-enlève-les-obstacles

Le Seigneur-des-catégories est le destructeur des obstacles. « Je salue le fils de Shiva qui personnifie le Dispensateur-de-dons et le Destructeur-des-obstacles. » (Ganapati Upanishad, 15.) Expliquant ce passage, Shankarâcarya dit : « C'est lui qui en donnant l'immortalité fait disparaître la crainte inhérente au temps et à la durée. »

Dans le *Skanda* et le *Maudgala Purâna-s* se trouve l'histoire du prince Agréable-à-tous (Abhinandana) qui offrit de grands sacrifices aux dieux mais omit d'inviter

Indra, le Roi-du-ciel. Quand il entendit cela, Indra se mit en colère. Il fit venir le Temps, le destructeur, et lui commanda de mettre fin au sacrifice. Le Temps prit alors la forme du génie Obstruction (Vighna-asûra) et tua le prince Agréable-à-tous. Ce génie erra ensuite par le monde, parfois visible, parfois invisible, fomentant le désordre dans tous les rites. Ne sachant que faire, Vasi*shth*a et les autres sages allèrent trouver le créateur Brahmâ pour demander sa protection. Brahmâ leur suggéra de prier le Seigneur-des-catégories qui est au-delà du Temps que lui seul a le pouvoir de dominer.

Vaincu par Ga*n*esha, le génie Obstruction se mit sous sa protection et le servit fidèlement. C'est pourquoi Ga*n*esha est aussi appelé Seigneur-d'obstruction (Vighna-râja). Si on entreprend quoi que ce soit sans prier et vénérer Ga*n*esha, des obstacles sont certains d'apparaître. C'est pourquoi dans l'invocation préliminaire de tous les sacrifices (Pu*n*yâhavâcana) se trouvent toujours les mots : « Puissent les deux dieux Obstruction et son maître être satisfaits. »

Comme tous les autres dieux, Ga*n*apati peut être représenté par divers symboles. Il existe donc un diagramme ou *yantra*, une formule-parlée ou *mantra* et une icône ou image de Ga*n*apati.

Le *mantra* ou représentation-verbale de Ga*n*apati est le monosyllabe A U M prononcé au début de tous les rites. Son sens est exprimé dans la formule sacrée Tat-tvam-asi (Tu es cela) qui représente l'identité fondamentale du macrocosme et du microcosme.

Le svastika est le symbole graphique du Ga*n*esha. Il est fait d'une croix qui représente le développement dans le multiple, en partant de l'unité, le point central, mais chacune des branches de la croix est coudée de sorte que la partie extérieure ne montre pas la direction du centre. Ceci a pour but d'indiquer que les formes extérieures de

l'Univers ne nous conduisent jamais vers leur unité fondamentale. C'est pourquoi il est dit que la voie qui mène au principe est « tordue » (vakra).

Il existe en dehors du svastika un diagramme plus complexe qui est le symbole géométrique, le *yantra* de Ga*n*esha, et qui sert pour les rites de son culte. Un autre emblème de Ga*n*esha est la pierre *suvarna-bhadra.*

L'image de Ganapati

« Il n'a qu'une défense, mais quatre bras. Deux de ses mains tiennent un lacet et un crochet. Ses deux autres mains font les gestes d'accorder des dons et d'éloigner la crainte.

« Sur son fanion on voit une souris. Il est rouge et obèse, ses oreilles ont la forme de vans. Il est vêtu de rouge et tous ses membres sont couverts de pâte de santal rouge.

« Il est vénéré avec des fleurs rouges. Infaillible, charitable, il est l'origine des mondes. Il apparaît, au début de la création, seul, avant la Nature, avant la Personne-cosmique.

« Quiconque médite sur sa forme prend une place importante parmi les réintégrés. » (*Ganapati Upanishad*, 11-14.)

LA DÉFENSE

Ga*n*apati n'a qu'une dent, qu'une défense. D'après le *Maudgala Purâna*, « le mot *un* est le symbole de l'Illusion de laquelle tout est issu. La dent est le soutien de l'existence, la force instigatrice de l'Illusion ».

Ga*n*apati n'a qu'une dent parce qu'en lui sont unis l'être qualifié et manifesté qui est l'Illusion (Mâyâ) et l'être non qualifié et non manifesté qui est l'instigateur de l'Illusion, l'Illusionniste (Mâyin).

LA TROMPE

La trompe de Ganapati est tordue. « Son visage, image du Soi, est tordu. »

« Tandis que la forme extérieure du monde semble intelligible pour l'esprit et la parole, le divin ne peut être directement approché et est donc appelé « tordu ». On dit aussi que sa trompe est courbée parce qu'il contourne les obstacles. » Cette trompe de Ganapati est courbée tantôt à droite, tantôt à gauche. Ces deux directions correspondent aux deux voies par lesquelles les obstacles peuvent être contournés et le but suprême atteint. Ces deux voies sont appelées la voie de la main droite et celle de la main gauche. Cette distinction s'applique aussi au svastika dont les branches peuvent être courbées à droite ou à gauche.

LES QUATRE BRAS

En tant que roi de l'Univers, Ganapati a quatre bras. C'est lui qui créa les quatre sortes d'êtres. C'est lui aussi qui établit les quatre castes et révéla les quatre voies de la connaissance, les quatre Veda-s.

« Dans le ciel, cet enfant établira la prédominance des dieux, sur terre celle des hommes, dans le monde inférieur, celle des anti-dieux et des serpents. O prêtre, c'est par lui que se meuvent les quatre principes des éléments [1]. Il a donc quatre bras. Il existe beaucoup de choses qui vont par quatre, c'est lui qui les a toutes établies. »

Il tient un lacet pour attraper l'Erreur (Moha), l'ennemi des chercheurs de vérité. Son crochet pour diriger les éléphants est le symbole de son empire sur le monde. La main qui donne montre sa générosité envers ceux qui l'invoquent. La main qui éloigne la crainte indique qu'il

1. Le cinquième élément, l'éther, est immobile.

est au-delà de l'atteinte du temps, de la mort, à laquelle appartient toute crainte.

LA SOURIS

La monture de Ganapati est une souris (mûshaka). La souris a pour domaine l'intérieur des choses. Le Soi, l'Atman omniprésent, est une souris qui vit dans un trou appelé l'intellect, à l'intérieur du cœur de tous les êtres. C'est lui qui profite des plaisirs de toutes les créatures. Ce soi de tous est un voleur comme la souris car sans être vu, il s'approprie tout ce que possèdent les êtres. Il se dissimule derrière les formes inscrutables de l'illusion et nul ne sait que c'est lui qui jouit des plaisirs que les êtres croient ressentir. « C'est même à lui que va le bénéfice de toute ascèse. » (*Bhagavad-Gîta.*)

Le mot musha (souris) vient de la racine *mush* qui veut dire voler. Bien qu'elle vole aux êtres vivants tout ce dont ils ont la jouissance, la souris se moque de savoir s'il s'agit des fruits du vice ou de la vertu. De même le Souverain-intérieur de toutes choses, caché sous l'inscrutable Illusion, jouit des plaisirs de tous, mais n'est en rien affecté par les distinctions de vertu et de vice.

« La souris est son glorieux véhicule que tous peuvent admirer. La sagesse éternelle l'appelle Chevaucheur-de-souris. La racine *mush* veut dire voler. Le vol est le métier de l'être-immense qui, invisible, est l'âme de tous les noms et de toutes les formes. Étant leur cause, il est dans tous les plaisirs, celui qui en a la jouissance. Ceux qui sont égarés par l'orgueil du Moi sont seuls à ne pas le savoir. Il est celui qui jouit de tout, le Seigneur-souverain, installé en nous comme un voleur. Instigateur de l'homme on l'appelle souris. » (Cité dans *Bhagavat tattva.*)

Ganapati est obèse parce que la manifestation tout entière est contenue en lui. Lui-même n'est contenu dans rien.

« Il n'y a pas de doute que beaucoup d'univers immenses sont nés de son ventre. » (Cité dans *Bhagavat tattva.*)

Les oreilles de ce dieu ressemblent aux vans des moissonneurs parce qu'il sélectionne les paroles que les hommes lui adressent. Il jette au vent la poussière du vice et de la vertu et seules les valeurs réelles demeurent. « Car c'est seulement en le vannant que le blé devient libre de poussière et tel que tout homme peut en faire sa nourriture. » (Cité dans *Bhagavat tattva.*)

« C'est pourquoi, très charmant! Celui qui néglige de vénérer les oreilles qui vannent ne découvrira jamais l'absolu noyé dans les formes changeantes des apparences. » (Cité dans *Bhagavat tattva.*)

« Les hommes cherchent la protection des oreilles qui vannent et qui rejettent les impuretés de tout ce qui change, pour que le Grand-être puisse s'établir parmi eux et qu'ils puissent s'identifier à lui. » (*ibid.*)

Ga*n*esha est aussi le Roi-des-ancêtres (jyes*hath*a-râja). Il est le premier parmi les grands et il préside à l'assemblée des dieux.

Kumâra, l'adolescent

« Tourmentés par l'anti-dieu, Târaka, les dieux conduits par Indra, leur chef, s'en furent dans le monde de l'Auto-engendré qui est le Créateur. » (*Kumâra sambhava*, 2, 1.)

Le Créateur dit : « Seule la semence de Shiva peut produire un héros qui vaincra les puissances maléfiques. » Mais Shiva, le Grand-yogi, était perdu dans sa méditation. Kâma, le dieu de l'érotisme, essaya d'attirer son attention et fut réduit en cendres par un seul regard de son troisième œil. La Fille-de-la-montagne (Pârvatî) commença alors des pratiques d'ascèse. Mais c'est seulement après de longues mortifications qu'elle attira l'attention du Maître-du-yoga. Une fois que Shiva fut enflammé, nul

être ne put contenir sa semence brûlante. Elle tomba dans la bouche du feu, puis dans le Gange qui la rejeta dans des buissons de roseaux appelés la Forêt-de-flèches (shara-vana). Cette semence de vie donna naissance au « Sauteur » ou « Jet-de-sperme » (skanda), qui fut appelé le Chaste-adolescent (Kumâra) car il demeure toujours jeune et ne se marie jamais. Skanda fut conçu sans la participation d'un être femelle.

Il fut élevé par les six pléiades (K*r*ittika-s). C'est pourquoi on l'appelle Fils-des-pléiades (Kârtikeya). Il se donna six visages pour boire leur lait. Il fut fait seigneur de la guerre, le chef mystérieux de l'armée des dieux. Il vainquit les anti-dieux Mahi*sh*a et Târaka (*Mahâbhârata*, 3, 14610, et 13, 4181) dont la puissance, obtenue par d'incroyables pratiques d'ascèse, menaçait celle des dieux. Le but principal de sa naissance était de commander l'armée des dieux. On le considère parfois non comme le fils mais comme l'incarnation de Shiva.

On dit que l'armée des dieux est la seule épouse de Skanda, c'est pourquoi il ne se marie jamais. Toutefois on représente parfois Sena (l'armée) comme une fille de Brahmâ. On l'appelle aussi Kaumari (épouse de Kumâra).

La force de Kumâra est immense. Un jour, encore enfant, il planta son épieu dans la terre, défiant qui que ce soit de le mouvoir. Vi*sh*n*u* saisit l'épieu de sa main gauche et chercha à l'ébranler. Ce fut la terre, avec ses forêts, ses montagnes et ses océans qui trembla. Et lorsque le génie Prahlâda essaya de l'arracher, il ne put y réussir et s'évanouit. (*Mahâbhârata*, 12, 12320.)

On représente Skanda comme un adolescent avec une ou six têtes, deux ou douze bras. Vêtu de rouge, il tient un arc et des flèches, une épée, la foudre et une hache. Son javelot qui jamais ne manque sa cible, revient dans sa main après avoir tué son opponent. Skanda a pour monture un paon qui est appelé l'Année (paravâ*n*î). Son emblème

est le coq. Son fanion, don d'Agni, est rouge comme le feu de la destruction du monde et flamboie très haut au-dessus de son char.

Le culte de Skanda est ancien. Patañjali mentionne ses images et les monnaies de l'époque Kushan portent son nom. Il était l'objet d'un culte important dans l'Inde du Nord sous les Guptas. Il fut le dieu d'élection des Calukya-s. De nos jours, il est presque exclusivement vénéré dans l'Inde du Sud. Les femmes ne doivent pas assister ou participer à son culte. On a suggéré qu'à l'origine il a pu être un génie des enfants ou des morts. Plusieurs anciens dieux de l'Inde du Sud ont été fondus en lui, en particulier le Garçon (Murugan)[1], le Porteur-d'épieu (Velan) et le Rouge (Sheyyân ou Sheyyavan). Des tentatives pour en faire une déification d'Alexandre ou d'un aspect de Soma ou pour l'identifier au Dionysos de Mégasthènes ont été prouvées inexactes. Le nom de Skanda apparaît pour la première fois dans un passage que l'on croit interpolé, de la *Maitrâyanî Samhitâ* et dans les *Grihya-sûtra-s*, où il apparaît dans un rôle plutôt démoniaque qu'il a conservé par la suite. La *Chândogya Upanishad* l'identifie avec Sanat-Kumâra, l'éternel-adolescent. L'histoire de Skanda est surtout contée dans le *Shiva-Purâna* et le *Mahâbhârata*. Elle est reprise dans le célèbre poème de Kâlidâsa, le *Kumâra sambhava* dont certaines parties passent pour apocryphes. Le culte de Skanda est décrit dans les Tantra-s. Le *Skanda-Purâna*, le plus considérable des Purâna-s, prétend être un épitomé des enseignements du dieu. Il existe aussi un traité d'architecture qui lui est attribué.

Skanda a beaucoup de noms. Il est l'Adolescent (Kumâra,)

1. Murugan était le dieu dravidien de la guerre, le fils héroïque de la terrible Korrovei. Gracieux et aimable, il a six visages, douze bras, le coq comme emblème. On le vénère avec des fleurs et des danses orgiastiques.

le Fils-des-Pléiades (Kârtikeya), le Mystérieux (Guha), le Fils-de-Rudra (Rudra sûnu), Cher-aux-brahmanes (Subrahmanya), le Grand-capitaine (Mahâ-sena), le Chef-des-armées (Senâ-pati), le Chef-des-réalisés (Siddha-sena), le Porteur-de-javelot (Shakti-dhara), le Fils-du-Gange (Gangâ-putra), Né-d'un-buisson (Shara-bhû), Vainqueur-du-[démon]-Taraka (Târaka-jit), Aux-six-visages (Shan-mukha ou Shadânana), Fils-du-Purificateur ou Fils-du-feu (Pâvaka), etc. Le *Mahâbhârata* (3, 14630) mentionne trente et un de ses noms.

En yoga, Skanda est le nom qu'on donne au pouvoir de l'abstinence sexuelle. Selon V. S. Agraval (*Kalyâna*, Shiva anka, p. 501) : « L'énergie de la semence virile, préservée par l'ascèse et la chasteté absolue, est appelée Skanda (le jet de semence) ou Kumâra (l'adolescent). » Aussi longtemps que dans la pratique du yoga, un contrôle absolu n'a pas été réalisé, Kumâra ne naît point et l'effort mental est toujours mis en échec par les tentations. En d'autres termes, les dieux sont tourmentés par les anti-dieux. C'est seulement lorsque la semence sublimée monte par l'artère centrale (Sushumnâ) du corps subtil jusqu'à la bouche du feu dans le sixième centre où elle est consumée que le yogi devient complètement le maître de ses instincts et que Skanda naît. Le yogi qui peut contrôler son corps et son esprit, même quand il dort, peut dériver son énergie procréative vers des fins intellectuelles et spirituelles. Il devient alors réellement un adepte, une image de Shiva. »

Les pléiades sont les divinités du feu, envisagé sous son aspect doux et bénéfique. Ces six nourrices de Kumâra sont en relation avec les six centres subtils à travers lesquels Kumâra se développe.

Kumâra chevauche un paon, l'animal qui tue les serpents, car il sait détruire les instincts les plus subtils qui enchaînent l'esprit de l'homme à son corps. Kumâra change le poison en ambroisie. Le serpent, par ailleurs, repré-

sente le cycle de l'année. Le paon est le tueur du Temps.

En cosmologie, Kumâra est identifié à l'énergie solaire qui réside dans les plus hautes régions de la sphère terrestre, au-delà de la sphère de l'air et qui donne naissance à l'année. C'est l'énergie ignée de l'année (Samvatsara-agni) : Kumâra est donc la forme du Rudra appelée le Bleu et Rouge (Nîla-lohita). (Voir *Shatapatha Brâhmana*, Brahma Kha*nd*a, 6, 1, 3.)

II

DIEUX MINEURS ET GÉNIES

Dieux mineurs et génies

PARMI les êtres célestes, les divinités qui protègent les sphères, les diverses espèces et les éléments, sont appelées les Dieux-perpétuels (Nitya-devatâ-s). Ils sont entourés de puissances mineures sur lesquelles ils règnent. Parmi eux sont les Régents-des-directions-de-l'espace (Loka-pâla-s), les Progéniteurs (Prajâpati-s) et les divinités protectrices des villes et des villages (Grâma-devatâ-s).

« Les Parfums [ou harmonies-célestes] (Gandharva-s), les Essences [ou possibilités-non-manifestées] (Apsara-s), sont des êtres célestes nés de la tendance cohésive, *sattva*, qui crée la lumière. Ils sont donc des aspects de l'Immanent (Vis*hn*u).

« Les Mystérieux (Yak*sh*a-s) ou esprits de la terre, les Bardes-célestes (Kinnara-s), les Génies (Daitya-s) sont des esprits nés de la tendance-orbitante *rajas*, dont la nature est l'action. Ils sont donc des aspects de l'Être-immense (Brahmâ).

« Les Errants-de-la-nuit (Rak*sh*asa-s), les Serpents (Nâga-s), les Esprits-errants (Preta-s), les Fantômes (Bhûta-s) sont les êtres surnaturels nés de la tendance-désin-

tégrante, *tamas*, qui crée l'obscurité. Ils sont donc des aspects du Seigneur-du-sommeil, dont ils sont les compagnons.

« Les principales divinités féminines sont les Pouvoirs-de-réintégration (Yoginî-s), les fées ou auxiliaires (Upanâyika-s) et les Puissances-du-temps protégeant les villages (Grâma-Kâlî-s).

« Les saints ou êtres humains qui par leurs vertus ont gagné le ciel et ont droit à ses plaisirs, sont aussi comptés parmi les dieux. » *(Devatâ tattva.)*

Les compagnons de Shiva

Les principaux compagnons de Shiva sont les Ga*n*a-s ou Catégories, qui incluent toutes les divinités mineures dont on parle par groupes. Ils sont sous les ordres du Seigneur-des-catégories (Ga*n*apati). Ils résident sur la montagne des plaisirs : Kailasa.

Les principales Catégories sont de neuf sortes : les Principes-souverains (Aditya-s), les Esprits-vitaux (Rudra-s) et les Demeures (Vasu-s) qui sont respectivement les dieux du ciel, de l'atmosphère et de la terre (voir plus haut). En dehors de ces importants Ga*n*a-s, il faut citer les dix Principes-universels (Vishva-s ou Vishvedeva-s), les Satisfaits (Tushita-s), les soixante-quatre Rayonnants (Abhâsvara-s), les quarante-neuf Vents (Anila-s), les Principes-royaux (mahârâjika-s), les Réalisations (Sâdhya-s).

Les esprits mauvais tels que les Ames-errantes (Preta-s), les Monstres (Pishâcha-s), les Fantômes (Bhûta-s), les Ogresses (Dâkinî-s), les Esprits-végétaux (Shâkini-s), les Esprits-terribles (Bhairava-s), font aussi partie des compagnons de Shiva.

Les Principes-universels, les Vishva-s ou Vishve-deva-s

D'après le *Vishnu Purâna*, les Vishva-s sont les fils de Vishvâ, elle-même fille d'Art-rituel. Le nombre des

Vishva-s varie de dix à treize selon les textes. Les principaux sont :

1. Vasu, Demeure.
2. Satya, Vérité.
3. Kratu, Volonté, Intelligence, le Sacrifice.
4. Daksha, l'Art-rituel.
5. Kâla, le Temps.
6. Kâma, l'Erotisme.
7. Dhriti, la Patience.
8. Kuru, l'Ancêtre-nordique.
9. Purû-ravas, le Cri-d'abondance (un esprit vivant dans l'atmosphère).
10. Mâdrava, le Cri-de-joie.

On leur ajoute parfois :

11. Rocaka, le Charme, ou Locana, la Beauté.
12. Dhvani, la Gloire.
13. Dhuri, l'Autorité.

Ces deux derniers principes peuvent être réunis en un seul. Nous avons déjà rencontré Vasu parmi les dieux Védiques et Kâla parmi les aspects de Shiva. Après eux les plus importants des principes-universels sont l'Art-rituel (Daksha) et le Dieu-éros (Kâma).

Les Satisfaits (Tushita-s)

Les Satisfaits sont les fils du Principe-de-la-connaissance, l'ancêtre de la caste des prêtres et de son épouse Satisfaite (Tushitâ).

Les Rayonnants (Abhâsvara-s)

Les Rayonnants forment une classe de soixante divinités qui règnent sur toutes les qualités rayonnantes.

Les principaux sont : « Atman (l'Ame), Jñâtâ (le Savant), Dama (le contrôle de Soi), Dânta (la patience), Shanti (la paix), Jñâna (le savoir), Sama (le calme), Tapa (l'ascé-

tisme), Kâma (la luxure), Krodha (la colère), Mada (l'ivresse), Moha (l'erreur) ».

Les Artisans (*Ri*bhu-s)

Les *Ri*bhu-s furent des hommes qui atteignirent l'immortalité en accomplissant un grand nombre de rites propitiatoires. Ils sont au-delà du désir, au-delà de la souffrance et de la joie, hors de l'atteinte du temps, dans un état que les dieux eux-mêmes voudraient atteindre.

Les *Ri*bhu-s sont les fils de Bon-archer (Sudhanvan) dont les yeux sont pareils au soleil. Ils sont identifiés aux esprits de l'année (Ri*g Veda*, 1, 7, 30).

Ils se reposent dans la maison du Soleil durant les douze jours intercalaires du solstice d'hiver. Ils sont les gardiens invisibles du Sacrifice-rituel *(Devatâ-tattva)*. Ailleurs on les présente comme trois artisans habiles : *Ri*bhu (l'imagination), Vâja (la force), et Vibhvan (la dextérité). Ces Artisans résident dans la sphère solaire. Ils fabriquèrent le char des Ashvin-s, le palais d'Indra, la vache miraculeuse de B*ri*haspati, la hache de Tva*shtri*. Ils rendirent la jeunesse à leurs parents. Ils sont les compagnons habituels d'Indra.

Les Porteurs-de-sagesse (Vidyâ-dhara-s)

Les Porteurs-de-sagesse ressemblent aux hommes, mais ils ont des pouvoirs magiques et peuvent changer de forme à volonté. Ce sont des esprits de l'air, habituellement bienveillants. Ils vivent dans les montagnes du Nord où se trouvent leurs villes et leurs rois. Ils peuvent épouser des humains qui deviennent alors eux-mêmes des porteurs-de-sagesse.

« Lorsque les guerriers se battent avec courage, les

Vidyâ-dhara-s font pleuvoir sur eux des fleurs » (*Mahâbhârata*, 2, 408).

Les Vidyâ-dhara-s sont mentionnés dans la mythologie jaina et bouddhiste. Le *Nâgânanda* de Harsha est une pièce basée sur une légende des Vidyâ-dhara-s.

Les Essences (Apsara-s)

Les Apsara-s sont les possibilités non manifestées de tous les mondes possibles qui existent dans l'imagination divine, mais n'existeront probablement jamais matériellement. Comme leur nom l'indique, les Apsara-s sont les Essences-des-eaux, étant les formes qui apparaissent et s'évanouissent dans l'océan causal. « O Roi! lorsque les eaux (Ap) furent barattées, des femmes très belles apparurent qui sont l'essence (rasa) des eaux. Elles sont donc appelées les Essences-des-eaux (Apsa-ras) » (*Râmâyana*, 1, 45, 33). Yâska explique leur nom comme Ap-sârini, « se mouvant sur les eaux » (*Nirukta*, 2, 5, 13). On dit aussi qu'elles sont filles de Vision (Kashyapa). Dans la mythologie tardive, elles sont représentées comme des nymphes éternellement jeunes qui sont les courtisanes et les danseuses du ciel. Elles sont appelées Femmes-des-dieux (Surânganâ-s) ou les Filles-du-plaisir (Sumad-atmajâ). Elles naquirent durant le barattement de la mer et « comme personne ne les épousa, elles devinrent des filles publiques » (*Râmâyana*, 1, 45, 33).

On présente parfois les Apsara-s comme les compagnes des Parfums (Gandharva-s) qui vivent avec elles dans leurs demeures océaniques. Parfois elles apparaissent comme des fées de l'air.

Elles sont représentées comme étant d'une étonnante beauté, avec des yeux de lotus, des tailles étroites et des hanches opulentes. Par leurs poses languissantes et leurs douces paroles, elles dérobent à ceux qui les regardent

leur sagesse et leur discernement. On les envoie pour séduire les ascètes dont les pouvoirs pourraient mettre en danger la suprématie des dieux.

Leur nombre est considérable, le *Kâshî Khanda* parle de trente-cinq millions. Elles sont divisées en catégories (gana-s). Le *Vâyu Purâna* mentionne quatorze de ces catégories, le *Harivamsha* sept. Douze des Apsara-s sont particulièrement célèbres; parmi elles sont Menakâ qui séduisit le sage Vishvamitra et devint la mère de Shakuntalâ, Rambhâ qui fut enlevée par le démon-roi Râvana, Tillotama qui causa la mort des démons Sunda et Upasunda. Urvashî est mentionnée dans le Rig *Veda* (4, 2, 18; 5, 41, 19; 7, 33, 11; 10, 95, 10; 10, 95, 17).

Les Apsara-s ne sont pas prudes et dispensent volontiers leurs faveurs. Leurs amours sur terre ont été nombreuses. On peut les conquérir en volant leurs vêtements pendant qu'elles se baignent. Elles se choisissent des amants parmi les morts tombés sur les champs de bataille. Elles ont le pouvoir de changer de forme. Elles aiment le jeu de dés et donnent la chance à ceux qui leur plaisent. Elles causent aussi la folie. L'*Atharva Veda* indique des charmes et des incantations contre elles.

Les Parfums (Gandharva-s)

Les Parfums ou Harmonies-célestes sont des êtres scintillants qui résident dans le ciel. Ils correspondent à des aspects solaires. Les Veda-s parlent du Gandharva au singulier. Sâyana le mentionne comme un dieu solaire. Le Rig *Veda* dit que le Gandharva se tient debout sur le firmament et, comme le Soleil, fait tomber une pluie précieuse. Le Gandharva védique connaît et révèle les secrets du ciel et la vérité divine. C'est pourquoi il est en rapport avec la déesse de la Parole (Vâc).

Les Gandharva-s portent des vêtements parfumés et se

nourrissent de l'odeur des herbes et de l'eau stagnante. Ils sont associés à Soma, l'élixir de vie, dont ils protègent la résidence, mais qu'ils essaient parfois d'accaparer. On leur attribue une force sexuelle sans limites et un grand goût des femmes. Ils jouent le rôle d'amants, donnent et refusent la fécondité. Ils volent le fœtus, troublent l'esprit avec l'aide du vin, du jeu et de l'amour. Un Gandharva guérit Varuna de son impotence au moyen d'une plante aphrodisiaque [1]. Dans les Samhitâ-s tardives et les Brâhmana-s, ils sont en rapport avec l'embryon humain et sont invoqués dans les rites du mariage. On leur attribue une grande influence sur les filles non mariées. Ils possèdent parfois les êtres humains.

Selon Sâyana, le mot *Gandharva* représente le macrocosme, « la force vitale primordiale et universelle, enveloppée dans la coque cosmique ». Dans le microcosme, le Gandharva est le souffle vital, le porte-odeurs (Voir B. R. Sharma, *opus cité*).

Dans la mythologie tardive, les Gandharva-s sont des musiciens et des chanteurs très bienveillants. Ils jouent de la vînâ (luth) et chantent les plus beaux modes. Ils enseignent la science musicale. Leur roi est le Possesseur-du-char-merveilleux (Citra-ratha). Leur place dans la hiérarchie céleste est très haute, proche de celle des dieux.

Le *Vishnu Purâna* dit qu'ils sont fils de Brahmâ, mais parle d'eux plus loin comme des enfants de Kashyapa. Le *Harivamsha* les fait naître du nez de Brahmâ.

Les Gandharva-s possèdent des cités splendides. Les mirages sont des villes-des-Gandharva-s (Gandharva-nagara) que l'on aperçoit. On représente souvent les Gandharva-s avec un torse humain et un corps d'oiseau ou de cheval. Ils sont de la même famille que les Hommes-célestes (Kinnara-s), les Sortes-d'hommes (Kimpurusha-s)

1. Voir : *Some aspects of the Vedic Gandharva and Apsaras*, par B. R. Sharma (Poona Orientalist, vol. 13, p. 65).

et les Esprits-vagabonds (Câra*n*a-s) qui sont aussi des bardes et des musiciens célestes. Ils sont probablement apparentés aux centaures et en rapport avec des groupes constituant des sectes (Louis Renou). On les appelle parfois Gâtu-s ou Pulaka-s. Dans le *Mahâbhârata* on rencontre une peuplade résidant dans les montagnes et les déserts et appelée Gandharva-s.

Les Esprits-vagabonds (Cârana-s)

Les Vagabonds sont les panégyristes du ciel. Ils admirent les héros et chantent leurs louanges. Ils sont aussi des danseurs.

Les Hommes-célestes (Kinnara-s)[1]

Les Kinnara-s sont des êtres mythiques avec des corps d'hommes et des têtes de chevaux, ou bien, au contraire, des corps de chevaux et des têtes d'hommes. Ce sont des bardes qui chantent la gloire des dieux et sont parfois considérés comme une espèce de Gandharva-s. Ils sont attachés au service de Kubera, le Roi-des-trésors.

Les Divinités protectrices des villages (Grâma-devata-s)

Ces Divinités sont les dieux tutélaires des villages. Ils veillent au bien des habitants. Les Grâma-Kâlî-s ou Puissances-du-temps, protectrices des villages, en sont une variété. « Les Grâma-Kâlî-s sont des Divinités protectrices appartenant à la même classe que les Nâga-s. Elles sont les gardiennes des villages et des forêts » *(Devatâ tattva)*.

Les Ancêtres (Pitri-s)

Sous le nom d'Ancêtres (Pit*r*i-s) on vénère les premiers Progéniteurs des races humaines ainsi que tous les ancêtres

1. Le sanskrit Kinnara et le grec Kentauros (Centaure) sont de même origine.

brûlés ou enterrés selon les rites. On les considère comme les égaux des dieux auxquels parfois ils s'opposent. Ils sont immortels et partagent la vie glorieuse des habitants du ciel. Des rites appelés *shrâddha-s* (hommages) sont accomplis en leur honneur et des offrandes appelées *pinda*-s (corps) leur sont offertes. Manu (3, 284) dit : « Il faut considérer les ancêtres comme des dieux. »

Les ancêtres résident dans la sphère de l'espace (bhuvas) ou la sphère de la lune. Ils sont les régents des constellations Magha et Mûla.

Les Réalisés (Siddha-s)

« Les humains qui ont atteint l'état de libération et rentrent donc dans les limites de la définition des dieux, donnée par Patañjali, restent toutefois distincts des autres dieux. Il y a une différence entre des êtres nés dieux, éternellement libres, et des êtres devenus dieux après avoir été des hommes et avoir traversé une vie d'esclavage. L'être humain qui se dissout dans la Nature-fondamentale risque toujours de revenir et de retrouver le fruit de ses actions qui l'attend. Un dieu né est éternellement libre. » (Yogatrayânanda, *Shrî Râmâvatara kathâ*, p. 101.)

Les Siddha-s sont fréquemment mentionnés dans le *Mahâbhârata*. « Ce sont des esprits parfaits et bénis qui résident dans le territoire sacré de l'Uttara-Kuru, dans le Nord lointain. » (*Mahâbhârata*, 6, 254.)

Siddhapura, la ville des réalisés, est mentionnée dans les ouvrages d'astronomie (Aryabhatîya, IVe siècle) comme étant située dans un pays où le soleil se lève, quand il se couche à Lanka (Ceylan), qu'il est midi à Romaka (Alexandrie) et qu'il est minuit dans la millième île à l'est de Java.

Les Moyens de réalisation (Sâdhya-s)

Les Moyens de réalisation sont distincts des Réalisés (Siddha-s). « Les Sâdhya-s vivent de la cinquième essence [les Upanishad-s]. Brahmâ est leur bouche... Ils entrent dans la forme [qui semble vibrer au cœur du soleil] et jaillissent de cette forme. » (*Chândogya Upanishad*, 3, 8. 3-7.)

D'après l'*Agni Purâna* (Ganabheda âdhyaya) « les Sâdhya-s sont douze. Ils sont appelés le mental (Manas), la pensée (Mantâ), la vie (Prâna), l'homme (Nara), la digestion (Apâna), la virilité (Vîryavân), la puissance (Vibhu), la vivacité (le cheval, Haya), la prudence (Naya), la sagesse (l'oie, Hamsa), la demeure-du-savoir (Nârâyana), la domination (Prabhu).

Les Génies (Daitya-s et Dânava-s)

« Les Daitya-s et les Dânava-s sont des êtres surnaturels qui résident dans les mondes inférieurs et pourtant jouissent des plaisirs célestes. Ils sont les premiers enfants de Vision (Kashyapa) et sont donc comptés parmi les anti-dieux (Asura-s), frères aînés des dieux. On dit qu'ils furent relégués dans un monde inférieur parce qu'ils étaient orgueilleux, cruels et sensuels. » (*Devatâ tattva*.)

Le nom des Dânava-s vient de leur mère Danu, une des filles d'Art-rituel et épouse de Vision. Le nom des Daitya-s vient aussi de leur mère Diti, également fille d'Art-rituel et épouse de Vision. Les génies Œil-d'or (Hiranyâ-Ksha) et Vêtu-d'or (Hiranyakashipu) sont des Daitya-s. Les Marut-s (Dieux des vents) sont aussi les fils de Diti. Le plus puissant des Dânava-s est Vritra, mais le plus fameux est leur roi, Maya, l'architecte des génies.

Les Serpents ou Dragons (Nâga-s), les perpétuellement mobiles

Les Nâga-s ou Serpents sont apparentés aux anti-dieux. On les représente comme des êtres mi-humains, mi-serpents. Ils ont un grand courage. Ils sont beaux, couverts de bijoux. Ils portent des couronnes et de grands anneaux d'oreilles. Ils appartiennent à des tribus diverses. Certains sont bleus, certains rouges, d'autres blancs. Ils sont dangereux et forts, ils ont des dents empoisonnées. Certains ont trois têtes, d'autres sept, d'autres dix (*Mahâbhârata*, 1, 216; 5, 3622). Les Nâga-s ont aussi d'autres noms. Ils sont les Sarpa-s (serpents), Panaga-s (rampants), Uraga-s (reptiles), Bhujanga-s (glissant-sur-leurs-épaules), Ajagara-s (mangeurs-de-boucs).

Les rois des Nâga-s sont trois : Vâsukî, Tak*sh*aka et She*sh*a. She*sh*a (Vestige) est le serpent géant qui est enroulé sous la terre et en porte le poids. She*sh*a représente les vestiges des univers détruits qui subsistent lorsque, durant la nuit divine, la puissance de création se replie sur elle-même.

Les Nâga-s sont les descendants de Surabhi (l'Odorante), une vache fabuleuse, fille du sage non-Aryen Vision. Un autre mythe les fait naître de l'union de Vision et de Coupe-d'immortalité (Kadru), une des filles d'Art-rituel. Dans ce dernier cas, les Nâga-s représentent les cycles du temps.

Les Nâga-s vivent dans le monde souterrain ou monde des serpents (Nâga loka) qui est un domaine immense empli de palais, de maisons, de tours et de jardins. Ce monde des serpents est aussi appelé Pâtâla ou Niraya. Sa principale ville est la ville des plaisirs (Bhogavatî), gouvernée par Vâsukî. Selon le *Varâha Purâna*, trois des mondes inférieurs, Pâtâla, Atâla et Sutâla appartiennent aux Nâga-s. Les Nâga-s vivent aussi sur la terre, mais

résident alors dans les cavernes de montagnes inaccessibles. Leurs pays favoris sont les rives de la rivière Ikshumatî, la forêt Naimisha sur les bords de la Gomati, la rive nord du Gange et le pays Nishâda. Ils ont des demeures également sous les mers.

Bien qu'ennemis des dieux, les Nâga-s ne sont pas défavorables à l'homme et ils se marient aux hommes. Arjuna épouse une fille Nâga appelée Ulûpî.

La légende des Nâga-s semble venir de plusieurs sources combinées. D'un côté, le culte des serpents considérés comme les génies des arbres et des rivières, de l'autre, le souvenir de clans anciens dont le serpent était le symbole. De nos jours les Nâga-s sont vénérés dans tous les villages du Sud de l'Inde. Le serpent était le totem des anciens dravidiens et, jusqu'à des temps très récents, il existait dans l'Est et le Sud de l'Inde des dynasties de rois représentés avec un capuchon de cobra au-dessus de leur couronne. La tribu qui porte le nom de Nâga en Assam semble être d'une origine différente. Selon le *Râja-taranginî*, les Nâga-s étaient les premiers habitants du Cachemire.

Les Errants-de-la-nuit (Râkshasa-s)

Les Errants-de-la-nuit sont de trois sortes : certains sont des génies ressemblant aux Yaksha-s et aux Daitya-s, d'autres sont des titans, de puissants ennemis des dieux, d'autres sont des ogres et d'affreux démons. Les Errants-de-la-nuit dévorent les humains, animent les corps des morts, désorganisent les sacrifices, harassent les sages et affligent les hommes de mille façons. Ils sont fils de l'obscurité et errent la nuit. Leur pouvoir vers l'heure de minuit est absolu. Ils hantent les forêts, les déserts, les montagnes qui résonnent de leurs cris terribles.

Les Râkshasa-s peuvent prendre toutes les formes

qu'ils désirent : humaines, animales ou monstrueuses; mais ils ont toujours un air effrayant, des yeux fulminants, des dents pointues qui sortent de leur bouche et une langue d'une longueur démesurée.

« Lorsque le singe Hanuman, l'envoyé de Râma, entra secrètement dans la ville de Lanka, il vit des Râk*sh*asa-s de toutes formes et de toutes espèces. Certains faisaient peur à voir, d'autres semblaient beaux. Plusieurs avaient des bras démesurés et des formes hideuses. Il y en avait de gros et de maigres. Certains étaient nains, d'autres d'une taille prodigieuse. Il en était qui n'avaient qu'un œil ou qu'une oreille. Plusieurs avaient des ventres énormes, des poitrines flasques, des dents proéminentes, des jambes tordues, d'autres étaient superbes à voir et richement vêtus. Il y en avait à deux jambes, à trois ou à quatre, avec des têtes de serpents ou d'ânes, ou de chevaux, plusieurs avaient même des têtes d'éléphants. » (*Râmâyana*, Sundara kâ*n*da, sarga-s 4 et 17.)

On attribue aux Râk*sh*asa-s des origines diverses. Ils sont les descendants du sage non-Aryen, Cheveu-lisse (Pulastya) ou bien ils sont nés du pied de Brahmâ et d'une fille d'Art-rituel. D'après le *Vishnu Purâna*, ils sont les descendants de Râk*sh*as, un fils de Vision et de Khashâ, une fille d'Art-rituel.

Râva*n*a aux dix têtes qui régna sur Lankâ et fut l'ennemi de Râma est le plus célèbre roi des Râk*sh*asa-s.

L'aspect démoniaque des Râk*sh*asa-s est très atténué dans la version dravidienne du *Râmâyana*. Il y a de fortes raisons de penser qu'ils furent identifiés aux hommes à peau noire du Sud de l'Inde. Le mariage par capture est appelé, par Manu, la forme Râk*sh*asa du mariage.

Un grand nombre de noms et d'épithètes décrivent le caractère des Errants-de-la-nuit. Ils sont des tueurs (Hanû*sh*a), des mangeurs-d'offrandes (I*sh*tipaca), forts après la chute du jour (Sandhyâbala), errant la nuit

(K*sh*apâta, Naktancâra, Râtri-cara, Nishâ-cara, Sâmanî-*sh*ada), mangeurs d'hommes (N*ri*jagdha ou N*ri*cakshas), mangeurs de chair crue (Palâla, Palâda, Palankasha, Kravyâda), buveurs de sang (Asra-pa, As*ri*k-pa, Kaunapa, Kîlâla-pa, Rakta-pa), mordeurs (Dandamshuka), gloutons (Praghasa), aux visages sales (Malina mukhâ), etc.

Les Monstres (Pishaca-s)

Les Pishaca-s sont mentionnés habituellement avec les Râk*sh*asa-s et souvent identifiés à eux. Ils sont aussi associés avec les Asura-s et les Yak*sh*a-s. Comme les Râk-*sh*asa-s, ils sont hideux, repoussants, assoiffés de sang. Leur nom apparaît dans l'*Atharva Veda*. La tradition cachemirienne les fait vivre en Asie centrale. Comme les Nâga-s, ce sont des êtres fabuleux, semi-humains.

On leur attribue un Prâk*ri*t aberrant, le Paishacî. La forme la plus basse du mariage, celui par viol, porte leur nom.

Les Sorciers (yâtu-s ou Yâtudhâna-s)

Les Yâtu-s sont des êtres qui ressemblent aux Râk-*sh*asa-s, mais dont l'origine est distincte. Ils sont aussi apparentés aux Dasyu-s ou tribus primitives. Ce sont des magiciens et des sorciers. Leur nom est d'origine védique. Dans les Purâ*n*a-s on les identifie aux Râk*sh*asa-s. Ils sont les descendants de Vision et de Bon-goût (Su-rasâ). Douze yâtudhana-s sont nommés dans le *Vâyu-Purâna*.

Les Vampires (Vetâla-s)

Les Vétala-s sont des vampires qui animent les cadavres. Les Tantra-s décrivent des formes vetâla-s de magie noire.

Les Fantômes (Preta-s)

Les Preta-s sont des fantômes, des esprits qui ont quitté le monde des vivants mais n'ont pu entrer dans le monde céleste, ni se réincarner dans d'autres corps. Ils sont directement gouvernés par Yama, le roi des morts, et sont parmi les compagnons de Shiva.

« Ils sont cruels et créent toujours le désordre. Ils aiment les lieux et les gens malpropres. L'homme tombe facilement sous leur influence quand il est sous l'effet de ses plus basses émotions, telles que la peur. Les Preta-s sont eux-mêmes dans un état de souffrance et ressentent d'incessantes douleurs. » *(Devatâ tattva.)*

Les Ames-errantes (Bhûta-s)

Les Bhûta-s sont aussi des fantômes mais leur nom est employé pour toutes sortes d'esprits malfaisants. Ils sont les âmes des gens morts de mort violente. On les voit suivre les armées, empoisonner les arbres, les étangs et les champs. Ils hantent les arbres et les maisons abandonnées.

Beaucoup de basses castes dans le Nord de l'Inde n'ont aujourd'hui d'autre culte que celui des Bhûta-s auxquels ils offrent des oblations et qu'ils invoquent dans des rites magiques.

Les Esprits-terribles (Bhairava-s)

Vîrabhadra et les autres Bhairava-s sont représentés comme des compagnons terribles de Rudra mais ils sont parfois aussi considérés comme ses aspects.

III

AUTRES DIEUX

Kâma, le dieu-de-l'érotisme

Kâma, le dieu de l'érotisme, est l'un des Principes-universels (Vishvadeva-s). Dans l'*Atharva Veda*, Kâma est appelé le dieu suprême, le moteur de la création. « Éros naquit le premier. Ni les dieux, ni les ancêtres, ni les hommes ne peuvent se comparer à lui. Il est supérieur à tous et à jamais le plus grand. » (*Atharva Veda*, 9, 2, 19.) Le feu (Agni) n'est qu'une forme d'Éros. « Lorsqu'on les distingue, Éros apparaît comme la forme supérieure de l'autre dieu. » (*Atharva Veda*, 9, 2, 24.)

Le dieu Éros naît de lui-même (atma-bhû), il n'est né de nul autre (ananya-ja), il n'est point né (aja) mais sort du cœur de l'Être-immense (Brahmâ) ou des eaux primordiales (irâ-ja). Le *Taittirîya Brâhmana* en fait le fils de la Loi-de-perfection (Dharma) et appelle sa femme Hommage (Shraddhâ). Selon le *Harivamsha*, il est le fils de la Fortune (Lak*sh*mî-putra).

Dans les Purâ*n*a-s, la femme de Kâma est le Désir (Rati ou Revâ). Son frère cadet est la Colère (Krodha). Kâma a lui-même un fils appelé Sans-rival (Aniruddha) qui est aussi un aspect de Vi*shn*u, et une fille appelée la Soif (Thri*sh*â).

Kâma est la divinité du mental, le dieu de la beauté et de la jeunesse. On le représente comme un fier adolescent, chevauchant un perroquet. Il a deux ou huit bras. Il tient un arc fait de canne à sucre, la corde est une chaîne d'abeilles, les cinq flèches sont faites des cinq fleurs qui inspirent l'amour : le lotus bleu, le jasmin, la fleur de manguier, le champaka et le shiri*sh*a. Sur la bannière rouge du dieu on voit un dauphin (makara). Il est entouré de danseuses et de musiciens-célestes (*Mahâbhârata*, 21, 270). On le vénère avec des guirlandes de feuilles d'ashoka rouges.

Dans un très ancien mythe que relate le *Râmâyana*, les dieux, inquiets du pouvoir de l'anti-dieu Târaka, envoyèrent le dieu Éros pour éveiller Shiva de sa méditation. Troublé par Éros, le dieu furieux le réduisit en cendres d'un seul regard de son troisième œil. C'est pourquoi il est depuis lors, sans corps (Ananga). Ému par les plaintes de Désir (Rati), Shiva permit à Kâma de renaître sous la forme de Pradyumna, le fils de K*rishn*a.

Kâma est vénéré par les yogin-s, car c'est lui seul, lorsqu'il est satisfait, qui peut libérer l'esprit du désir. C'est l'une des raisons pour lesquelles des images érotiques doivent être sculptées sur les parois du temple et sur la porte du sanctuaire. Car ce n'est pas le plaisir mais le désir qui lie l'homme et qui est un obstacle à son progrès spirituel.

« Celui qui cherche l'amour dans l'espoir d'une jouissance est la victime du désir. Le sage accepte les plaisirs sensuels quand ils viennent mais avec un cœur détaché. Il n'est pas victime du désir. » (*Gopâla-uttara-tâpinî Upanishad*, 15.)

Le védantiste fait une différence entre « le processus par lequel le souverain de l'Univers dépose sa semence dans la matrice de la Nature, ce qui constitue l'éros véritable (sâk*sh*at manmatha) et la simple goutte de luxure

qui, répandue dans l'univers, forme tout l'érotisme du monde.

L'attirance qu'éprouve le Créateur incarné dans K*rish*n*a* (l'Attirant) pour sa propre manifestation représentée par Râdhâ (le Succès) est le véritable érotisme. La beauté divine est si grande que dieu lui-même en reste stupéfait. L'Amour (Kâma) regardant les ongles, pareils à des joyaux, des pieds de K*rish*n*a*, en fut intoxiqué. Il perdit toute notion de virilité ou de féminité et dit : « Même si je dois pendant des vies sans nombre pratiquer la plus sévère des ascèses, il me faut renaître un jour fille de bouvier, dans le pays-des-vaches pour caresser avec volupté les ongles des pieds de K*rish*n*a*. Mais déjà K*rish*n*a*, épris de lui-même, avait résolu d'avoir avec lui-même l'expérience de l'amour. Il fit apparaître sa propre nature sous la forme des filles de bouviers et put alors jouir d'elles. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ-rahasya.*)

La semence d'Eros (Kâma-bîja)

En cosmologie, l'éros naît de l'union d'un principe aqueux représenté par la lune et d'un principe igné, ou souffle vital, assimilé au soleil.

« Prajâpati, le Progéniteur voulut procréer. Il s'échauffa et inventa la copulation : « De l'union de la semence (la « lune) et du souffle (le soleil) j'obtiendrai de nombreux « fils. » (*Prashna Upanishad*, 1, 4.) Dans l'art des formules-verbales magiques, les *mantra*-s, « pour former la semence-d'Êros (Kâma-bîja), c'est-à-dire la syllabe KLIM qui le représente dans tous les rites, on assemble la semence-de-l'eau (Ab-bîja) qui est le son K, la semence de la terre (P*r*ithivî-bîja) qui est le son L, la semence de l'énergie qui est le son I, et la lune représentée par la nasale finale ». (Commentaire du *Gopâla-Pûrva-tâpinî Upanishad*, 1, 11-13.)

Kâma a de nombreux noms. Il est le Souvenir (Smara), Celui-qui-trouble-l'esprit (Manmatha), le Tueur (Mâra, en rapport avec le Mâra du bouddhisme), le Possesseur-de-flèches (Ishma), Né-des-eaux (Kañjana), l'Esclave (Kinkara). Il est aussi l'Intoxication (Mada), la Volupté (Rama ou Ramana), le Fils-des-passions (Bhâva-ja), le Fils-de-l'esprit (Mano-ja), le Fils-de-l'attirance (Kârshni), le Fils-de-l'illusion (Mâyi ou Mâyâ-suba), Aimé-de-la-fortune (Shrî nandana), le Beau (Abhi-rûpa), Celui-qui-enflamme (Darpaka ou Dîpaka), l'Intense (Gadayitnu, Gridhu, Gritsa), le Convoiteur (Kâmana, Kharu), Celui-qui-enflamme-le Créateur (Kandarpa), l'Heureux (Kantu), le Dévergondé (Kulâkeli), le Trompeur (Mohî), la Flamme-de-miel (Madhudîpa), le Stupéfiant (Muhira), le Bruit-du-feu (Murmura), la Tige-de-l'attachement (Râga-Vrinta), Armé-de-beauté (Rûpâstra), le Voluptueux (Shatanârîca), le Destructeur-de-la-paix (Shamântaka), le Maître-du-monde (Samsâra-guru), la Matrice-de-la-volupté (Shringara-yoni), le Pimenté (Titha), l'Harmonieux (Vâma), Aux-armes-de-fleurs (Kusamâyudha), à l'Arc-de-fleurs (Pushpa-dhanus), Aux-flèches-de-fleurs (Pushpa-shara).

L'Architecte-de-l'Univers (Vishva-karman)

Vishva-karman, l'Architecte des dieux, est un démiurge qui est une réplique spatiale du Progéniteur. Son nom qui veut dire « celui-qui-a-tout-façonné » apparaît d'abord comme une épithète solaire, mais il a une individualité séparée dans les parties plus récentes du *Rig Veda*.

« Dans les Purâna-s, Prabhâsa, l'épouse de Vasu, fidèle et experte en yoga, est la mère du Grand-architecte. C'est lui qui construit les chars volants des dieux et leurs armes. Il bâtit la ville de Lanka, celle de Dvarakâ, et la cité du Seigneur-du-monde (Jagannâtha) Shrîvigraha. On l'identifie parfois à l'artisan céleste Tvashtri. L'épouse

du Soleil, la Connaissance-universelle (Samjñâ) est sa fille. Il a deux fils : Forme-du-monde (Vishva-rûpa) et Sombre-nuage (Vritra). Il construisit l'univers au moyen d'un grand sacrifice (Sarvamedha) et compléta l'ouvrage en se sacrifiant lui-même.

« Il est le dieu des artisans. Nala, le roi des singes, qui construisit le grand pont par lequel Râma envahit Ceylan, était son incarnation partielle. Les architectes et les artisans le vénèrent le jour où le soleil entre dans la constellation Bhâdrapada. Ce jour-là aucun outil ne peut être utilisé. Le culte de Vishva-karman est surtout observé de nos jours au Bengale. » (*Devatâ tattva.*)

Maya, l'Architecte-des-anti-dieux

Maya est le souverain du monde inférieur appelé Sutala. Il est un adorateur de Shiva. Sur terre il réside sur la Montagne-des-dieux (Deva-giri) près de Delhi. Il travailla pour les hommes ainsi que pour les génies dont il est l'architecte et l'artificier. Son habileté n'est en rien inférieure à celle de Vishva-karman. Le *Mahâbhârata* parle d'une salle qu'il avait construite pour un sacrifice-royal (Râjasûya) offert par les Pandava-s. Il est souvent mentionné dans le *Harivamsha.*

« La plus grande des merveilles créées par Maya était la triple cité (Tripura) : trois forteresses d'or, d'argent et de fer qui pouvaient se mouvoir à volonté dans l'air, sur terre et sur les eaux. Il fit don de ces villes à ses fils. Ces trois villes se rencontraient une fois tous les mille ans et c'est alors qu'elles étaient vulnérables. Dans la cité d'or, était un puits d'ambroisie. Shiva détruisit les trois cités mais épargna Maya.

« Le père de Maya était le Sagace (Vipracitti). Sa fille, Taille-fine (Mandodari), épousa Râvana, le démon-roi de Ceylan. Maya eut quatre fils; Mâyâvî (le magicien) et Dun-

dhubhi (le tambour-de-guerre), furent tués dans la guerre contre Vâli, le roi des singes. Le troisième, Vyoma (la voûte-céleste), se rendit à Krishna qui lui donna une place dans le ciel. Le quatrième est appelé Ardent-comme-l'éclair (Vajra-kâma).

« Lorsque Agni, avec l'aide de Krishna et d'Arjuna, dévora la forêt de Khândava, protégée par le dieu des pluies, Indra, Maya s'était retiré dans la forêt pour pratiquer l'ascèse. Toutes les créatures qui tentèrent de s'échapper furent tuées. Seul Maya fut sauvé par Krishna. En reconnaissance, il construisit la salle d'assemblée de Yudhishthira.

« Maya est le précepteur des magiciens. Il inventa l'art magique (Indra-jala) et tous les pouvoirs obscurs de la magie (âsurî-siddhi-s). Il est toujours vénéré par les magiciens. » (*Devatâ tattva.*)

Le Saisisseur (Râhu)

Râhu, l'esprit qui cause les éclipses en essayant de dévorer la Lune et le Soleil, est le plus connu des génies (Dânavâ-s). On l'appelle aussi Lumière-du-soma (svarbhânu). Le mythe de Râhu est en rapport avec le barattement de la mer, et le combat des dieux et des anti-dieux pour la possession de l'ambroisie et la souveraineté des mondes. D'après le *Mahâbhârata* (1, 1103-1118) Râhu est le fils de Sagace (Vipracitti). Il est donc le frère de Maya. Sa mère est la Lionne (Simhikâ).

« Alors que les dieux se partageaient le nectar, un Dânava nommé Râhu, déguisé en dieu, voulut boire sa part. Le Soleil et la Lune le découvrirent au moment où le nectar pénétrait dans son gosier. Ils en informèrent les dieux. Vishnu aussitôt trancha avec son disque la tête du Dânava qui fut projetée dans le ciel où elle émit des cris pitoyables, tandis que le corps roulait sur la terre qu'il

fit trembler avec ses montagnes, ses îles et ses forêts. Depuis ce jour il existe une querelle entre la tête de Râhu et ses dénonciateurs, le Soleil et la Lune. C'est pourquoi il essaie éternellement de les dévorer. » (*Bhâgavata Purâna*, 10, 8, 9.) La queue de Râhu devint Ketu, le monstre qui produit les comètes et les météores.

En astronomie, Râhu est la tête du dragon, le nœud ascendant de l'orbite lunaire, c'est-à-dire le point où l'orbite de la lune traverse l'écliptique. Ce point mobile est classifié comme une planète (graha). Râhu est le régent de la direction sud-ouest.

La vache

La vache est le symbole de la Terre, la nourricière. Son culte qui tient une place importante dans la religion populaire est mentionné dans l'*Atharva Veda*.

Selon le *Kâlikâ Purâna* (adhyaya 91), la Vache-d'abondance (Kâmadhenu) est née d'Odorante (Surabhî), fille d'Art-rituel, et du sage Vision (Kashyapa). Le taureau de Shiva, Vagabond (Bhringi), est le fils de la Vache-d'abondance couverte par Vetâla, l'un des compagnons de Shiva. Par ses pratiques d'ascèse, Bhringi obtint de Shiva la faveur d'être sa monture et de paraître sur son fanion. Nous avons déjà parlé du taureau de Shiva à propos de Nandikeshvara.

Les Voyants (Rishi-s)

Les Voyants sont des êtres mystérieux en rapport avec l'origine de l'homme et l'origine de la connaissance. On les représente comme des sages de forme humaine, mais ils sont en réalité des puissances éternelles qui apparaissent de temps en temps, chaque fois qu'une nouvelle révélation est nécessaire. « La puissance appelée *Voyant* est le témoin

qui perçoit la Loi-de-perfection (Dharma), qui régit l'Univers et qui la manifeste enveloppée dans la Révélation, le Veda. Les Voyants représentent donc des énergies fondamentales qui se combinent pour créer la vie. » (Motilal Sharma Gau*d*, *Ishopanishad Vijñâbhâshya.*) Les Voyants sont des êtres qui « voient » la loi-cosmique et qui l'expriment en termes de création ainsi qu'en termes de savoir.

Dans la mythologie tardive, les Voyants sont de simples sages humains et sont innombrables. On les divise selon leur origine et leurs accomplissements en Prêtres-sages (Brahma-*ri*shi-s), Rois-sages (Râja-*ri*shi-s), et Sages-divins (Deva-*ri*shi-s). Ces derniers sont des sages qui ont atteint le statut des dieux. Les principaux Voyants sont en théorie au nombre de sept, mais on en mentionne souvent dix et même douze. Ces dix Voyants sont parfois identifiés aux Progéniteurs.

Les sept Voyants résident dans le ciel sous la forme des sept étoiles de la Grande Ourse. Ils sont en rapport avec les dieux des éléments.

D'après le *Shatapatha Brâhma*na, les Voyants sont les auteurs des hymnes védiques. Leurs noms sont : Gautama, Bharadvâja, Vishvâmitra, Jamadagni, Vasi*shth*a, Kashyapa et Atri. Mais dans le *Mahâbhârata* et le *Padma-Purâna* (Sarga Kha*nd*a, chap. II) les Voyants sont des principes cosmiques. On les appelle Rayon-de-lumière (Marîci), Dévorant (Atri), Flamboyant (Angiras), Pont-de-l'espace (Puloha), Inspiration (Kratu), Cheveux-lisses (Pulastya) et Possesseur-de-richesses (Vasi*shth*a).

Manu les appelle des Progéniteurs et ajoute trois noms : Art-rituel (Dak*sh*a) ou Conscience (Pracetas), Craquement-du-feu (Bh*ri*gu) et Donneur-de-conseils (Nârada). Le *Brahama*nd*a Purâna* donne la même liste. On y ajoute parfois le Déplaceur-de-montagnes (Agastya). Ceci fait un total de douze.

Les épouses des sept Voyants sont : Bonne-Santé

(Sambhûti) pour Marîci, Sans-dépit (Anasûyâ) pour Atri, Modestie (Lajjâ) pour Angiras, Pardon (Kshamâ) pour Pulaha, Humilité (Sannati) pour Kratu, Tendresse (Prîti) pour Pulastya, Fidélité (Arundhati) pour Vasi*shth*a.

Certains des voyants jouent un rôle important dans la gestation de l'univers, la création des dieux et des hommes. Pulastya et Pulaha sont les voyants des anti-dieux. Kashyapa est le Progéniteur de tous les êtres : anti-dieux, dieux, animaux et hommes. Ses treize épouses sont les filles d'Art-rituel.

La stabilité du monde dépend des rites accomplis trois fois par jour, à l'aurore, à midi et au couchant, par les sept sages et de la récitation du Triple-chant (Gayatri), aux mêmes heures, par tous les deux-fois-nés.

Les noms des sept voyants diffèrent pour chaque cycle-de-la-Création (Manvantara) [1].

Dans le premier cycle gouverné par le législateur Fils-de-l'auto-engendré (Svâyambhuva Manu), les voyants sont Marîci, Atri, Angiras, Pulastya, Pulaha, Kratu et Vasi*shth*a. (*Harivamsha*, 17, 8.)

Dans le second cycle gouverné par le Fils-de-l'auto-illuminé (Svâroci*sh*a Manu), les voyants sont : Urjastamba, Prâ*n*a, Dattoli, *Rish*abha, Nishcara, Arva et Vîra. (*Mârkandeya Purâna*, 16, 7, 4.)

Dans le troisième cycle gouverné par le Fils-du-Très-Haut (Auttama), les voyants sont les sept fils de Vasi*shth*a (*Mârkandeya Purâna*, 73, 13) : Rajas, Gâtra, Urdhvabâhu, Manava, Anava, Sutapas et Shukra. (*Kûrma Purâna*, 12.)

Dans le quatrième cycle gouverné par le Fils-de-l'obscurité (Tâmasa Manu), les voyants sont : Jyotirdhâma,

1. Le Manvantara ou période d'un Législateur (Manu) dure deux précessions et demie des équinoxes, c'est-à-dire 4.320.000 années humaines.

Prithu, Kâvya, Caitra, Agni, Balaka et Pîvara. (*Mârkandeya Purâna*, 73, 13.)

Dans le cinquième cycle gouverné par le Fils-de-l'opulence (Raivata), les voyants sont : Hiranyaromâ, Vedashrî Urdhvabâhu, Vedabâhu, Sudhâmâ, Parjanya et Vasishtha. (*Mârkandeya Purâna*, 175, 73, 74.)

Dans le sixième cycle gouverné par le Fils-de-la-vue (Cakshusha Manu), les voyants sont Sumedhâ, Virajâ, Havishman, Unnata, Madhu, Atinâmâ, Sahishnu. (*Mârkandeya Purâna*, 75, 54.)

Dans le septième cycle, le cycle présent, gouverné par le Fils-de-la-lumière (Vaivasvata Manu), les sept voyants sont les auteurs des hymnes védiques : Atri, Vasishtha, Kashyapa, Gautama, Vishvamitra, Bharadvâja, Jamadagni. (*Mârkandeya Purâna*, 79, 9, 10.)

Dans le huitième cycle gouverné par le Parent-du-Soleil (Arka-savarnika-Manu), les voyants sont Gâlava, Dîptimân, Parashurâma, Ashvatyâmâ Kripâ, *Rish*yashringa et Vyâsa. (*Mârkandeya Purâna*, 80, 4.)

Dans le neuvième cycle gouverné par le Parent-d'Art-rituel (Daksha-sâvarnika Manu), les voyants sont : Medhâtithi, Vasu, Satya, Jyotishmân, Dyutimân, Sabala et Havyavâhana. (*Mârkandeya Purâna*, 94, 8.)

Dans le dixième cycle gouverné par le Parent-de-l'Immensité (Brahma-sâvarnika Manu), les voyants sont : Âpa, Bhûti, Havashmân, Sukriti, Satya, Nâbhâga et Vasishtha (*Mârkandeya Purâna*, 94, 10-14.)

Dans le onzième cycle gouverné par le Parent-de-la perfection (Dharma-sâvarnika Manu), les voyants sont : Havishmân, Vasishtha, Aruni, Nishcara, Anagha, Vishti et Agnideva. (*Mârkandeya Purâna*, 94, 19-20.)

Dans le douzième cycle gouverné par le Parent-du-Seigneur-des-larmes (Rudra-sâvarnika Manu), les voyants sont : Dyuti, Tapasvî, Sutapâ, Tapomurti, Taponidhi, Taparati et Tapodhriti. (*Mârkandeya Purâna*, 94, 25.)

Dans le treizième cycle gouverné par le Parent-de-la-lumière (Deva-sâvanika Manu) ou Fils-de-clarté (Raucya Manu), les voyants sont : Dhritimân, Avyaya, Tattvadarshî, Nirutsuka, Nirmoha, Sutapa et Nishprakampa. (*Mârkandeya Purâna*, 94, 30.)

Dans le quatorzième cycle gouverné par le Parent-du-pouvoir (Indra Sâvarnika Manu) ou Fils-du-pouvoir (Bhautya Manu), les voyants sont : Agnidhra, Agnibâhu, Shuci, Mukha, Madhava, Shuka et Ajita. (*Mârkandeya Purâna*, 100, 31.)

Le Flamboyant (Angiras)

Angiras est la manifestation d'Agni envisagé comme le pouvoir d'illumination. Il est le maître de la connaissance-transcendante (Brahma-Vidyâ). Il est aussi l'un des dix Progéniteurs. Il est l'un des dix fils issus de la pensée de l'Être-immense. Il sortit de sa bouche. D'après le *Matsya Purâna*, il était l'un des trois sages qui naquirent du sacrifice de Varuna. Agni est quelquefois représenté comme son fils, mais selon le *Matsya Purâna*, c'est lui qui fut adopté par Agni. Les principales épouses d'Angiras sont : Tradition (Smriti) et Dévotion (Shraddhâ). Il épousa aussi plusieurs filles d'Art-rituel (Daksha) et deux filles d'Amitié (Maitreya). Ses quatre fils, nés de Dévotion, sont le Feu (Agni), la Révolution-cosmique (Samvarta), la Vérité-immanente (Utathya) et le Grand-maître (Brihaspati), le précepteur des dieux.

Angiras eut quatre filles de Dévotion qui sont : Sinîvâlî (le premier jour de la lune qui donne la fécondité), Kuhu (la nouvelle lune), Râkâ (la pleine lune) et Anumati (acceptation, qui est le dernier jour avant la pleine lune, jour où les dieux et les mânes reçoivent les oblations avec faveur). Une cinquième fille, Akûpâra (l'illimitée), est d'une autre mère.

Angiras donna des fils à l'épouse de Rathîtara, un prince sans enfants. Ces fils, héritiers de la science des brahmanes, furent appelés les descendants d'Angiras et sont tous des personnifications de la lumière. Les hymnes-védiques (*Rica*-s), le donneur d'oblations (Havismat) et les hommes sont aussi des descendants d'Angiras. Tout ce qui est lumineux vient de lui. On l'identifie parfois à la planète Jupiter ainsi qu'à l'une des étoiles de la Grande Ourse.

Angiras est le prêtre des dieux et le seigneur des sacrifices. Un grand nombre d'hymnes védiques lui sont attribués. Il est l'un des législateurs et l'auteur d'un traité d'astronomie.

Le Possesseur-de-richesses (Vasi*shth*a)

Vasi*shth*a est en rapport avec les sphères d'existence (Vasu-s). Il représente le pouvoir de la richesse sur lequel reposent les sacrifices rituels. Vasi*shth*a est le fils de la Vache d'abondance appelée Délices (Nandinî), elle-même fille de l'Odorante (Surabhi) qui, en lui accordant tout ce qu'il désirait, en fit le possesseur de tous les objets de plaisir (Vasu).

Vasi*shth*a est l'auteur de nombreux hymnes du *Rig Veda*. Un recueil de lois lui est aussi attribué. D'après le *Rig Veda*, Vasi*shth*a était le prêtre de la famille du roi Sudâsa. Le *Râmâyana* fait de lui le prêtre des rois de la race du Soleil, en particulier de Râma-candra.

D'après une autre tradition, Vasi*shth*a était le fils de la nymphe Urvashî, ses pères étaient Mitra et Varu*n*a. Il est l'un des Progéniteurs, ancêtres des races humaines. Dans les Purâ*n*a-s, il apparaît comme l'arrangeur des Veda-s. Il eut sept fils dont Aurva et les Sukâlin (un des groupes d'ancêtres).

L'Ami-de-tous (Vishvâmitra)

Vishvâmitra représente le pouvoir des lois sociales qui unissent les hommes les uns aux autres. Il est aussi la personnification de la volonté et de la longévité. Il est l'auteur d'un grand nombre d'hymnes du Rig *Veda*. On lui attribue aussi un livre sur les lois, un autre sur le tir à l'arc et aussi un livre sur la médecine.

Vishvâmitra obtint de s'élever de la caste princière à celle des prêtres. Il était l'opponent de Vasishtha et vivait comme lui à la cour du roi des Tritsu-s, Sudâsa. Il vint à l'aide des Bharata-s, mais ne put empêcher leur défaite. Il était l'ami et le conseiller du jeune Râma-candra.

L'Art-rituel (Daksha)

Daksha représente le pouvoir des rites qui relient l'homme aux dieux. Il est la source de la vie cosmique, le principal Progéniteur. En tant que Principe-souverain (Aditya), il est le père des dieux, des hommes et des anti-dieux. Daksha est mentionné dans le Rig *Veda* (10, 72, 4-5), le *Shatapatha Brâhmana* (2, 4, 4, 1), le *Sankhyâyana Brâhmana* (4, 4), etc. « Il donne naissance à l'univers mobile. Son culte est lié à celui du Roi-des-morts (Yama) et de son scribe Citra-gupta. » (*Devatâ tattva*.)

D'après les Purâna-s, le principe de la vie sur terre est l'Art-rituel. Un autre Art-rituel a existé au temps du premier législateur, Svâyambhuva Manu. Selon le *Bhâgavata Purâna* (4, 1), Art-rituel naquit du pouce droit de l'Être-immense. Son épouse qui s'appelait Prasûti était la fille de Svâyambhuva Manu. Daksha eut d'elle seize filles dont treize furent mariées à la Loi-de-perfection (Dharma), une appelée Offrande (Svâhâ) au Feu, la quinzième Invocation-d'offrandes (Svadhâ) aux Ancêtres, la seizième Fidélité (Sati) à Shiva.

Le second Art-rituel naquit durant le règne de Câkshusha Manu. Il était le fils de Mârishâ et des dix Consciences-éveillées (Pracetas). Obéissant aux ordres de l'Être-immense, il entreprit de procréer des êtres vivants. Il prit pour épouse Obscure (Asinî), fille de Profondeur (Vîrana), un autre Progéniteur. Il eut d'abord dix mille fils appelés les Chevaux-joyeux (Haryashva). Ils avaient tous le même caractère. Quand leur père leur commanda de continuer la création, ils commencèrent à pratiquer l'ascèse dans ce but. Le sage Nârada intervint et les persuada de renoncer au monde et ils refusèrent de procréer. Une seconde fois, Art-rituel procréa dix mille fils appelés les Chevaux-multicolores (Sabalâshva) ou Chevaux-faciles (Saralâshva). Eux aussi écoutèrent les avis du voyant et firent des vœux monastiques. La colère d'Art-rituel fut grande. Il maudit le voyant. « Tu ne pourras jamais rester en un lieu pour plus de deux tiers d'heure. »

L'Être-immense calma la colère du Progéniteur. Jusqu'alors la procréation était seulement un acte mental. Art-rituel inventa alors la procréation physique et soixante filles naquirent de son épouse. Il maria dix de ses filles à la Loi-de-perfection (Dharma), treize au sage Vision (Kashyapa), quatre au Cheval-céleste Târkshya, vingt-sept à la Lune (Soma), deux à Existant (Bhûta), deux à Flamboyant (Angirasa), deux à Riche-en-chevaux (Krishashva) (*Bhâgavata Purâna*, 6, 5-6[1]). « Tous les êtres vivants qui sont sur la terre, les dieux, les démons, les hommes et les animaux, sont nés des treize filles mariées à Kashyapa. Ces filles sont appelées les Mères-du-monde. Les vingt-sept filles mariées à la Lune forment les maisons lunaires. »

En dehors des deux Art-rituels généralement connus, quatre autres sont mentionnés dans les Purâna-s. Ce sont :

1. D'après le *Harivamsha* (1,3) et le *Vishnu Purâna* (1,15), dix filles furent données à Dharma, treize à Kashyapa, vingt-sept à Soma, quatre à Arishtanemin, deux au fils de Bhrigu et deux à Krishashva.

1° Le créateur des clans (Gotra-Kâra) qui appartenait au clan de Flamboyant. 2° Le fils de Flamboyant et de Belle-forme (Surûpâ) (*Matsya Purâna*, 196, 2). 3° Le fils de Bhrigu et de Paulomî (*Mârkandeya Purâna*, 195, 13) et 4° le fils de Bâshkala (*Brahmânda Purâna*, 3, 5, 38, 39).

« S'étant querellé avec Shiva, Art-rituel décida de ne donner au dieu aucune part dans les oblations du sacrifice qu'il offrait à tous les autres dieux. Voyant que son époux était exclu des offrandes faites par son père, Fidélité (Sati), la plus jeune des filles d'Art-rituel, se consuma dans le feu de sa colère. Shiva, désespéré de la perte de celle qu'il aimait, envoya le monstre Vîrabhadra pour la venger. Vîrabhadra sacrifia la tête d'Art-rituel dans le feu du Sud, le feu de la mort. Pacifié par les requêtes des dieux, Shiva permit à Art-rituel de revivre avec la tête du premier être vivant qu'il rencontrerait. Ce fut un bouc. En effet la tête du bouc est celle du sacrifice. Le nom de Daksha veut dire « expert ». Daksha est donc l'expert rituel ou l'Art-rituel. C'est une technique difficile. C'est par la technique sacrificielle que sont créés tous les êtres. Les dieux eux-mêmes vénèrent Art-rituel. En le rendant favorable on obtient l'habileté et l'adresse. » (*Devatâ tattva.*)

Bhrigu, le Craquement-du-feu

Bhrigu représente la puissance-du-savoir. Il est l'auteur présumé de deux hymnes védiques et il est l'un des dix Progéniteurs créés par Manu.

Le Déplaceur-de-montagnes (Agastya)

Le Déplaceur-de-montagnes ou Déplaceur-de-l'immuable[1] représente la puissance-de-l'enseignement. Agastya est le maître de la grammaire, de la médecine et d'autres

1. Pour l'étymologie du mot Agastya, en partant de *gam* « se mouvoir » et *aga* « l'immuable ou montagne », voir *Râmâyana* (2, 11).

sciences et il est l'auteur de plusieurs hymnes védiques et d'un livre de médecine. Indra lui enseigna le *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*. (Voir ce texte, 4, 15, 1 et 4, 16, 1.) Agastya, comme Vasi*shth*a, était le fils de Mitra-Varu*n*a et d'Urvashî. On dit qu'il naquit dans une cruche d'eau. (*Brihad devatâ*, 5, 134.) Le Ri*g* *Veda* mentionne sa naissance. Il était de petite taille et on le représente comme un nain. Pourtant il avala l'Océan (*Mahâbhârata*, 3, 105; *Padma Purâna*, 1, 19) et il obligea les monts Vindhyâ à se prosterner devant lui. (*Mahâbhârata*, 3, 104; *Devî-Bhâgavata*, 10, 3, 7.)

L'épouse d'Agastya est Lohâmudrâ, fille du roi des Videha-s. Le Ri*g* *Veda* mentionne une conversation entre elle et son mari.

Dans *l'Aitareya Brâhmana* (5, 16), on représente Agastya comme négociant une paix entre Indra, dieu de la paix, et les Marut-s, dieux des vents, qui s'étaient querellés.

Le roi Nahu*sh*a qui remplaçait Indra comme roi du ciel pendant l'une de ses absences demanda aux sages de porter le palanquin dans lequel il s'assit pour aller faire sa cour à l'épouse d'Indra. Agastya était si petit qu'il ne pouvait marcher assez vite et le roi l'injuria. Agastya maudit Nahu*sh*a qui fut changé en serpent. Plus tard, K*rishn*a le libéra de cette malédiction.

Agastya donna des armes célestes à Râma pour lui permettre de tuer les démons lorsqu'il vivait dans la forêt. (*Râmâyana*, 3, 11.) Le *Râmâyana* raconte que les dieux, conduits par Indra, venaient rendre visite à Agastya dans son ermitage. Deux démons, Vâtâpi et Ilvala, maltraitaient les sages. Agastya tua Vâtâpi et avala Ilvala. (*Râmâyana*, 3, 12.)

Agastya conquit l'Inde du Sud et enseigna les rites védiques à ses habitants. Il établit son ermitage dans l'extrême Sud. Son culte fut transporté du pays tamoul en Indonésie.

Agastya est mentionné dans le Rig *Veda* (1, 165, 13-15; 1, 166-169; 1, 170, 2 et 5; 1, 171-178; 1, 179, 3-4; 1, 180-191); dans la *Taittirîya Samhitâ* (2, 7, 11, 1); la *Katha Samhitâ* (10, 11); la *Maitrâyani Samhitâ* (2, 1, 8); le *Pañcavimshati Brâhmana* (21, 14, 5); le *Jaiminîya Upanishad Brâhmana* (4, 15, 1); *l'Aitaraya Brâhmana* (5, 16); le *Devi-Bhâgavata* (10, 3, 7); le *Râmâyana* (3, 11-12); etc.

La naissance d'Agastya est aussi mentionnée dans le *Matsya Purâna* (61, 201); le *Padma Purâna* (1, 19 et 1, 22); le *Mahâbhârata* (3, 98; 3, 104-105; 7, 157, et 185; 12, 344); le *Brahmanda Purâna* (3, 35).

Le Dévorant (Atri)

Atri représente la puissance du détachement. Il est l'un des dix Progéniteurs nés de la pensée de l'Être-immense (Brahmâ), il jaillit de ses yeux. Les fils de Brahmâ ayant été détruits par une malédiction de Shiva, Atri, le Dévorant, naquit de nouveau des flammes du sacrifice offert par Brahmâ. Son épouse dans ses deux manifestations est Anasûyâ (Sans-dépit). Elle lui donna trois fils, Datta, Durvâsas et Soma dans sa première vie, puis un fils, Noblesse (Aryaman) et une fille, Pureté (Analâ), dans la seconde.

Le Dévorant brille dans le ciel comme l'une des étoiles de la Grande Ourse. Il est l'auteur de nombreux hymnes védiques et d'un livre de lois. On raconte dans les Purâna-s que Soma jaillit de ses yeux alors qu'il s'adonnait à de sévères mortifications.

L'Inspiration (Kratu)

Kratu représente le pouvoir de l'intelligence. Il est l'un des dix fils nés de la pensée de l'Être-immense. Il est aussi l'un des Progéniteurs qui engendrèrent l'espèce humaine. Il épousa Action (Kriyâ) ou Celle-à-tête-de-cheval

(Hayashiras) et il est le père des soixante mille Vâlakhilya-s, les sages de la grandeur d'un pouce qui entourent le char du Soleil. (*Bhâgavata Purâna*, 4, 1, 39.)

Nârada, le Donneur-de-conseils

Nârada représente le pouvoir de la persuasion. Il est l'auteur de quelques hymnes du Rig *Veda*. Il est associé à Parvata (l'Immobile) et sert de messager entre les hommes et les dieux. Il aime semer la discorde, d'où son épithète (Kalipriya, aimant les querelles). Il apparaît parmi les dix Progéniteurs comme fils de Brahmâ. Il naquit de la cuisse de Brahmâ. On le représente dans la mythologie tardive comme un ami de K*rishn*a et l'inventeur du luth. Il est l'auteur supposé d'un ouvrage de politique et de plusieurs ouvrages sur la musique.

Marîci, le Rayon-de-lumière

Marîci est en rapport avec les Marut-s, les dieux des vents. On le considère comme l'un des fils de Brahmâ ou comme l'un des Grands-ancêtres créés par le premier législateur, Manu. Il est le père de Vision (Kashyapa).

Kashyapa, Vision

Kashyapa représente le pouvoir de procréation. Il est le progéniteur universel des hommes, des dieux et des anti-dieux, tous nés de ses treize femmes qui étaient les filles d'Art-rituel (Dak*sh*a). Kashyapa est le fils de Rayon-de-lumière (Marîci), lui-même le fils de l'Être-immense.

Le nom de Kashyapa est considéré comme un anagramme du mot *pashyaka* qui veut dire vision.

Brihaspati, le Grand-maître, le Précepteur-des-dieux

« L'épouse du sage Flamboyant (Angiras), à cause d'une faute commise, donna naissance à un enfant mort-né. Brahmâ lui conseilla de pratiquer une forme d'ascèse « donneuse de fils » (pumsavana). Ayant appris la technique de ces exercices auprès du sage Jeunesse-perpétuelle (Samat-kumâra), l'épouse de Flamboyant fut capable de plaire au dieu. Elle donna naissance à un fils appelé le Grand-maître (Brihaspati), qui est la divinité présidant à l'intelligence et le Précepteur des dieux. » (*Devatâ tattva.*)

Le Grand-maître enseigne la science-des-luminaires (Jyotir-vijñâna, c'est-à-dire l'astronomie-astrologie). Il est le régent du Soleil et de la Lune. Assis sur son char appelé le bruit-des-bonnes-règles (nîti-ghosha), il contrôle le mouvement des planètes. Il est couleur d'or. Le sage Hirondelle (Bhardvâja) est son fils.

Brihaspati est mentionné dans le Rig *Veda* comme le fils du ciel ayant sept visages et sept rayons (4, 50, 4). Il a des cornes pointues (10, 155, 2). Il tient un arc, des flèches et une hache d'or (2, 24, 8; 7, 97, 7). Des chevaux rouges tirent son char (7, 97, 6). Il relâcha les vaches qu'Indra avait volées alors que le dieu combattait un démon (2, 23, 18). Brihaspati vainc ses ennemis et détruit leurs forteresses (6, 73, 2). On l'invoque avant de commencer à se battre (1, 40, 8). Il protège ses fidèles (2, 25, 1). Aucun rite n'est complet si le Précepteur-des-dieux n'est pas invoqué.

Le Grand-maître est mentionné sous plusieurs noms. Les principaux sont : le Seigneur-des-prêtres (Brahmanaspati), le Seigneur-des-assemblées (Sadasaspati), le Roi-des-anciens (Jye*shtha*-râja), le Seigneur-des-cohortes [célestes] (Ganapati).

Il est le voyant qui transcrivit l'un des hymnes du Veda dont il eut la vision (Rig *Veda*, 10. 72). Son épouse est

appelée Discours (Dhenâ) (*Gopatha Brahmâna*, 2, 9) ou la Grande (Brihati) ou la Parole (Vânî). C'est parce qu'il est son mari qu'on l'appelle le Grand-maître (*Brihad âranyaka Upanishad*, 1, 3, 20-21).

Brihaspati vénéra Shiva pendant mille années dans le champ de lumière (Prabhâsa-kshetra). Comme récompense, Shiva fit de lui la planète Jupiter *(Skanda Purâna)*. Son épouse est l'Étoile (Târâ). Elle fut séduite par le dieu-Lune et en eut un fils qui est la planète Mercure (Budha). Târâ revint plus tard auprès de son époux.

Un livre de lois et un livre de politique sont attribués à Brihaspati.

« La *Brihaspati Samhitâ* contient un grand nombre d'enseignements du Précepteur-des-dieux concernant les dons charitables. Il ne subsiste aujourd'hui qu'un fragment connu de ce texte. Certains lettrés traditionnels considèrent que la philosophie athéiste, attribuée plus tard à Carvâkâ, était à l'origine la création de Brihaspati et avait été enseignée pour dissuader les anti-dieux d'offrir des sacrifices rituels et de pratiquer la charité (dâna) et l'ascèse (tapas) qui leur avaient permis d'acquérir des pouvoirs égaux à ceux des dieux. » (*Devatâ tattva*. Voir aussi *Devaguru Brihaspati*, Siddhânta, 4, p. 54-66.)

Shukra, le précepteur-des-anti-dieux-et-des-génies

« Fils du Voyant Bhrigu, Shukra, à cause de son inimitié pour Brihaspati, accepta d'être le Précepteur-des-génies (Daitya-s). Le fils de Brihaspati, Joli (Kaca), apprit de lui la science de ressusciter les morts. Lorsque, au cours du sacrifice offert par le roi des génies Vali, Vishnu sous la forme du nain commença de demander de la terre, Shukra essaya de l'empêcher de réaliser son plan. Pour le punir d'avoir essayé de mettre obstacle à un don charitable, Vishnu le rendit borgne et son nom est resté depuis synonyme de borgne.

« Shukra veut dire sperme. Le voyant Shukra est le dieu du sperme. Sa forme visible est la planète Vénus. Son influence est expliquée dans les traités d'astrologie. Shukra est l'inventeur de l'art politique et on lui attribue la *Shukra-nîtî*, le plus fameux ouvrage de morale et de politique. Ses fils, Impétueux (Ca*n*da) et Éclipse (Marka), enseignèrent cette science au génie Vêtu-d'or (Hira*n*ya-kashipu). » *(Devatâ tattva.)*

P*r*ithu, le Premier-roi

P*r*ithu, le Premier-roi, est aussi l'inventeur de l'agriculture. C'est grâce à cette invention que les hommes purent traire la terre comme une vache. P*r*ithu naquit d'un feu tisonné et consacré par les dieux. Il est le distributeur de la richesse et le créateur de l'investiture royale et du principe du gouvernement par un roi.

Manu, le Législateur

Les quatorze Progéniteurs et Législateurs de la race humaine dans quatorze créations successives, sont appelés Manu-s. Le premier Manu était le fils de l'Auto-engendré (Svayambhu) formé par l'Être-immense après qu'il se fut divisé en moitié mâle et moitié femelle.

De Manu naquirent les dix grands Voyants (Mahâ-*rish*i-s) ou Progéniteurs (Prajâpati-s). Le Manu de l'âge présent est le Fils-de-la-loi-cosmique (Vaivasvata). Son histoire est liée à celle du déluge. Il est mentionné dans les Veda-s comme le progéniteur de l'espèce humaine (Ri*g* *Veda*, 1, 80, 16, etc.; *Taittirîya Samhitâ*, 2, 1, 5, 6; *Atharva Veda*, 14, 2, 41). L'histoire du déluge et de Manu est contée dans le *Shatapatha Brâhmana* (1, 8, 1, 1). Manu accomplit de grands rites de sacrifices. (Ri*g* *Veda*, 10, 63, 71; *Taittirîya Samhitâ*, 1, 5, 1, 3, etc.)

Selon le *Mahâbhârata* (12, 343, 40), ce fut le premier Manu, Svâyambhuva, qui écrivit le traité de morale et de politique appelé *Manu Smriti*. D'après le commentaire de Kullûkâ, ce fut le Progéniteur lui-même qui écrivit ce traité qui, à l'origine, avait cent mille versets. Ce texte fut ensuite condensé par Manu. Un texte tantrique est également attribué à Manu.

Dans son histoire de la Création, un jour et une nuit de l'Être-immense sont appelés kalpa. Ce jour est divisé en quatorze parties sur chacune desquelles règne un Manu. Cette période sur laquelle règne un Manu est appelée manvantara (intervalle d'un Manu). Chaque manvantara dure deux précessions et demie des équinoxes, c'est-à-dire 4.320.000 années humaines. Il y a donc quatorze Manu-s dans un kalpa et, pour le règne de chaque Manu, sept Voyants nouveaux ainsi que des dieux différents, un nouveau Roi-du-ciel et de nouveaux avatâra-s.

SIXIÈME PARTIE

LES REPRÉSENTATIONS ET LE CULTE DES DIEUX

I

LES REPRÉSENTATIONS DES DIEUX

La vénération des formes du manifesté

L'ESPRIT humain est enchaîné à la forme. Il ne peut atteindre l'informel. Il ne peut le concevoir, encore moins se fixer sur lui. C'est pourquoi les formes et les symboles sont des intermédiaires inévitables dans le processus par lequel le mécanisme mental est dépassé et les états supra-mentaux réalisés. Nous ne pouvons approcher du non-manifesté qu'à travers la manifestation. Ce que nous pouvons appeler des dieux correspond à l'état initial, l'état le moins formel, de chaque aspect de la manifestation. Le mot « religion », comme le mot « yoga », veut dire « ce qui relie ». Une religion qui ne voudrait envisager que le non-manifesté serait une contradiction dans les termes. Il ne peut y avoir de relation directe entre une individualité humaine et l'Être non manifesté. Toutes les religions cherchent à établir des contacts avec des formes subtiles mais cependant manifestées du divin.

« Ceux qui sont attirés par la contemplation du non-manifesté se trouvent en face d'un problème, car un être emprisonné dans un corps ne peut pas saisir les données du non-manifesté. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 12, 5.)

Toute religion est donc un effort pour établir des contacts avec la divinité manifestée. « Celui qui enseigne qu'il faut vénérer l'être informel et non qualifié agit comme le médecin qui recommande à ses malades de boire du nectar céleste. Nous n'avons pas à discuter de l'existence du nectar et de sa valeur curative, mais nous savons que nul médecin ne peut donner un tel conseil. On raconte que toutes les plantes médicinales sont nées de quelques gouttes tombées de l'urne du nectar divin. Ces plantes forment notre pharmacopée, car le remède, tel qu'il est défini dans l'ancienne science médicale, est ce qui agit contre la maladie et est à la portée du malade. C'est en vertu d'un principe similaire que le guru, le guide spirituel, doit évaluer les qualifications du néophyte et lui indiquer alors l'aspect divin qu'il doit vénérer. » *(Devatâ tattva.)*

La représentation des dieux

Le nom et la forme sont, pour l'homme, les deux aspects essentiels de la manifestation, la forme étant l'expression directe d'une idée dans la pensée du Créateur, et le nom étant le processus parallèle de la manifestation dans la pensée de l'être humain. « En vérité, au commencement, le monde n'était pas différencié. Il se différencia par le nom et la forme, de sorte que toute chose a un nom et une forme. Même aujourd'hui, les choses se différencient simplement par le nom et la forme, de sorte que nous disons : cela a tel nom, telle forme. » (*Brihad-âranyaka-Upanishad*, 1, 4, 7.)

C'est seulement lorsque la perception de la pensée divine et le nom se superposent, c'est-à-dire lorsque la création divine et la création humaine s'unissent, que les choses existent réellement. Le monde prend vie.

Les énergies fondamentales de l'univers, qui sont les dieux, peuvent être approchées à travers un processus

mental créatif, c'est-à-dire à travers des mots, ou à travers la perception de formes créées. Les dieux sont donc représentés en termes de mots et en termes de formes. Dans ces deux champs, il y a des degrés divers d'abstraction. Nous pouvons représenter un dieu en décrivant ses caractéristiques, en faisant son portrait en mots, ou en employant des éléments sonores symboliques, c'est-à-dire des formules-mentales (mantra-s) ou paroles-magiques, qui correspondent à sa nature bien qu'elles puissent être extérieurement dépourvues de sens.

De la même manière nous pouvons représenter un dieu par une image anthropomorphique, accompagnée de divers attributs, ou encore nous pouvons utiliser des formules graphiques ou diagrammes symboliques à signification magique que l'on appelle des *yantra*-s.

Les représentations des dieux par des formules-verbales et des diagrammes symboliques, par des *mantra*-s et des *yantra*-s, étant les plus abstraites, sont les plus exactes, les plus proches de la nature des dieux et par conséquent les plus efficaces rituellement. Les tableaux descriptifs des dieux ont pour objet de faciliter la méditation des fidèles et les aider à concentrer leur pensée sur des abstractions.

Comme tous les aspects de la manifestation, le langage a pour base des principes élémentaires qui se développent en des formes complexes et multiples. Les monosyllabes fondamentaux qui sont les éléments avec lesquels sont construits tous les langages ont été mis en rapport avec des principes universels encore à peine différenciés. On appelle ces monosyllabes les « semences verbales » (bîja-mantra-s). Les éléments graphiques représentant les mêmes principes sont les racines graphiques (mûla-yantra-s). Ils forment des idéogrammes. L'écriture est l'une de leurs utilisations.

Les descriptions et les légendes des dieux ainsi que leurs

représentations anthropomorphiques, zoomorphiques ou botaniques sont les commentaires de ces idéogrammes. Les images emploient comme symboles les formes plus complexes, c'est-à-dire plus manifestées, de la Nature et constituent une base de méditation plus facile pour les esprits qui ne peuvent saisir aisément un degré d'abstraction trop grand.

Un stade intermédiaire de représentation symbolique est celui par gestes conventionnels ou par des rapports de sons dont les applications les plus notables sont les arts sacrés de la danse et de la musique, qui sont considérés comme les instruments essentiels qui permettent de faire pénétrer dans l'esprit populaire la nature des concepts fondamentaux de la morale et de la religion.

Les dieux demandèrent : « Puisqu'il ne convient pas que les Veda-s soient entendus par les gens de basse naissance, tu devrais créer un cinquième Veda qui puisse servir à l'édification de tous. »

Brahmâ répondit : « Je créerai donc un cinquième Veda appelé l'Art-théâtral, basé sur l'histoire et qui servira de véhicule au sens de tous les livres saints, donnera de l'élan aux arts et contiendra des leçons morales, au sens profond qui guideront les hommes vers la vertu, la fortune et la gloire. Il montrera au monde futur la conduite à suivre. » (*Nâtya shâstra*, 1, 1, 13, 15.)

Les formules mentales (mantra-s) et les formules graphiques (yantra-s) sont des symboles abstraits, les gestes (mudra-s) et les notes de musique (svara) sont les représentations subtiles, l'image et le mythe sont les représentations matérielles des principes appelés les dieux.

II

LES FORMULES-MENTALES (MANTRA-S)

On dit que Manu, le Législateur, fut le premier à percevoir les formules-mentales des choses et à les enseigner aux hommes. Il expliqua les relations de ces formules avec les objets et créa ainsi le premier langage. Les formules-mentales sont considérées comme la forme subtile, le corps subtil des choses. Elles constituent des schémas abstraits, permanents et indestructibles, desquels les formes physiques peuvent toujours être dérivées. Le langage qu'enseigna Manu est le langage primordial, le vrai, l'éternel langage duquel proviennent les racines des mots de toutes les langues. Le sanskrit est la langue la plus directement dérivée de ce parler originel dont toutes les autres langues sont des formes corrompues [1].

C'est à ce langage vrai, primordial, qu'appartiennent les vocables sacrés utilisés dans les rites. Lorsque nous comprenons la signification subtile d'une formule-mentale d'un *mantra*, nous établissons un contact avec la nature véritable de ce qu'il représente.

En tant que plans abstraits des formes dont la manifestation est dérivée, les *mantra*-s sont, d'une certaine

1. Baradâ Kantha Majumdar : *Principles of Tantras*, Introd. p. 35-36.

manière, identifiables aux dieux dont ils sont inséparables. Le pouvoir d'un être divin réside dans son nom, dans sa formule, son *mantra*, qui devient le véhicule au moyen duquel des contacts peuvent être établis entre le dieu et son adorateur. Il n'est aucun être subtil qui ne puisse être évoqué au moyen de son *mantra*. Les formules-mentales et les semences-verbales sont donc la clef des rites dans toutes les religions et sont aussi employées pour toutes les formes de magie.

« En vérité, le corps du dieu provient de sa formule-mentale, de sa semence verbale. » *(Yâmala Tantra.)*

Chaque dieu est représenté par un *mantra* distinct, et c'est seulement à l'aide de ces sons mystérieux que les images peuvent être consacrées, et que la présence du dieu y devient réelle [1]. C'est le pouvoir de la formule-mentale qui attire le dieu et le fait s'établir dans son image.

Étant les liens entre des mondes différents, des ponts entre des ordres de choses séparés, les *mantra*-s sont les instruments par lesquels l'homme peut aller au-delà des limites de ses perceptions.

« Un *mantra* est ainsi appelé parce qu'il est l'instrument par lequel la nature du monde peut être pensée (mananam) et que la protection (trâ*n*a) qui délivre de la transmigration peut être obtenue. » (*Pingala Tantra.*) « On l'appelle formule-mentale parce qu'il suffit d'y penser pour qu'elle vous protège. »

La perception première d'une formule-mentale est toujours due à un contact direct entre un être humain et un dieu. La formule-mentale doit être révélée par une incarnation divine, ou aperçue par un Voyant qui voit le monde supra-naturel. C'est pourquoi « celui qui le pre-

1. La transmutation des espèces dans le rituel chrétien est faite à l'aide d'un *mantra* et ne peut être faite autrement.

mier prononce un *mantra* est son Voyant » (*Sarvânukramanî*). Le *mantra* a toujours une action, un effet particulier et c'est pour obtenir cet effet qu'on l'utilise.

Les semences-verbales (bîja-mantra-s)

Le nombre des éléments sonores utilisés dans toutes les langues pour former des syllabes articulées ou *varna*-s, est limité par les possibilités de l'organe vocal humain et par la capacité de différenciation de l'oreille. Ces éléments sont communs à toutes les langues bien que chacune n'en utilise qu'un certain nombre. Ces éléments sonores sont permanents, indépendants de l'évolution du langage. On peut donc en parler comme d'entités perpétuelles ou éternelles. Les Tantra-s leur attribuent une existence indépendante et les décrivent comme des puissances sonores, conscientes et vivantes, comparables à des dieux.

Ces puissances-sonores ont des correspondances dans toutes les sphères de la manifestation. Chaque forme perçue par l'esprit, ou les sens, a un équivalent en termes de son, a un nom naturel. Les formules-mentales monosyllabiques sont les éléments de base de cette formulation et sont appelées semences-verbales (bîja-mantra-s).

Chacun des éléments assemblés pour former un *mantra* correspond à une notion définie qui est en rapport avec sa place d'articulation, la nature de l'action musculaire nécessaire pour le prononcer, la hauteur relative du son, sa durée, etc. Ceci mène à l'attribution de qualités communes à chaque catégorie de lettres ou éléments du langage articulé. C'est ainsi que les voyelles et les consonnes simples sont femelles, les sibilantes et les aspirées simples sont neutres, les gutturales sont cléricales et conviennent à l'invocation des dieux. Les cérébrales, les palatales et les dentales sont guerrières et conviennent aux formules magiques, à l'action, au devoir. Les labiales et les liquides

sont des marchands. Elles servent à persuader et aux invocations propitiatoires. Les sibilantes et les aspirées sont des artisans et sont utilisées pour les plus basses formes de magie.

La division des éléments sonores du langage est basée sur des différences de hauteur, de volume et de durée surajoutées à des voyelles ou sons continus, qui peuvent être produits dans cinq places principales d'articulation. Il existe donc cinq voyelles principales et quatre intermédiaires ou mélangées.

Dans chaque place d'articulation, il peut y avoir quatre sortes d'occlusions correspondant à des efforts orientés vers l'extérieur ou vers l'intérieur et simples ou aspirés. Il y a, de plus, une nasale pour chaque place d'articulation, une semi-voyelle pour quatre d'entre elles, une sibilante pour trois, une aspirée pour une. En tout trente-trois consonnes.

Il existe donc neuf voyelles qui se combinent avec trente-trois consonnes. Les semi-voyelles et les sibilantes peuvent de plus se combiner avec les autres consonnes dans une seule syllabe. Tous ces sons peuvent être nasalisés et peuvent avoir cinq tons différents, faciles à reconnaître. Ceci nous donne un total de $9 + 297 + 1188 + 891 = 2385 \times 2 = 4770 \times 5 = 23\,850$ monosyllabes possibles.

Plusieurs éléments articulés peuvent se combiner pour former les monosyllabes appelés semences-verbales et qui résument la nature complexe des énergies de base ou dieux. Ces puissants monosyllabes sont les racines du pouvoir de la parole et ont des échos dans tous les aspects du manifesté. Le langage primordial était fait de ces idéophones et était essentiellement monosyllabique. Les syllabes qui expriment les forces des éléments de la Nature sont les vrais noms des dieux et leurs images verbales. Les dieux sont forcés de répondre à ces sons.

Différentes sortes de mantra-s.

Il existe un nombre presque illimité de formules-mentales. On dit que les principaux *mantra*-s sont au nombre de plus de soixante-dix millions et que les *mantra*-s secondaires sont sans nombre. Le texte des Veda-s, dans sa totalité, est considéré comme fait de syllabes magiques. Les *mantra*-s, pour être effectifs, doivent être transmis directement et avoir une tradition orale ininterrompue depuis le Voyant qui en a eu la perception directe. Autrement ils ne sont pas « vivants ». On ne peut pas apprendre un *mantra* dans un livre, ni le faire revivre, une fois que la tradition en a été interrompue. Les semences-verbales sont des monosyllabes mais les autres formules-mentales peuvent avoir la forme de phrases. Leur structure est régie par le symbolisme des nombres. C'est pourquoi les principaux *mantra*-s de Shiva ont cinq syllabes, ceux de Vis*hn*u huit, ceux du Soleil douze, etc. La plupart des *mantra*-s utilisés dans les rites possèdent, en dehors de leur signification supra-sensorielle, un sens exotérique apparent. Le sens exotérique est habituellement pour les hindous dans la langue sanskrite, mais pourrait être dans n'importe quelle langue. Il est une aide pour la mémoire et n'est pas nécessairement en rapport avec le sens secret de la formule-mentale, bien qu'il ait souvent la forme d'une louange du dieu représenté. Il existe aussi des *mantra*-s qui n'ont de sens extérieur dans aucune langue connue aujourd'hui, mais dont la résonance céleste et l'efficacité sont très grandes. Telles sont les *mantra*-s « sauvages » (shabara) qui servent pour certaines formes de magie dans l'Inde entière.

Les formules-mentales sont classifiées en diverses catégories d'après leur effet. « Les hommes prudents savent que les *mantra*-s sont de quatre sortes : Éprouvés (Siddha), Secourables (Sâdhya), Réalisés (Susiddha) et Ennemis

(Ari) » *(Vishwa-sâra Tantra)*. « Les *mantra*-s Éprouvés donnent des résultats assurés en un temps donné. Les *mantra*-s Secourables donnent de bons résultats si on les répète dans le rosaire, ou si on les emploie pour accompagner les oblations. Les *mantra*-s Réalisés donnent des résultats immédiats. Les *mantra*-s Ennemis détruisent ceux qui veulent les employer. » (*Mantra-Mahodadhi*, 24, 23.)

Le même *mantra* peut appartenir à ces diverses catégories. Cela dépend de la façon dont il a été transmis et des qualifications de celui qui l'emploie. « La vie hindoue est saturée de *mantra*-s. Toute l'existence d'un paysan ou d'un prince est réglée par eux. Les usages des *mantra*-s sont nombreux, tels que :

« 1° Atteindre la libération. 2° Vénérer les formes manifestées du divin. 3° Honorer les dieux mineurs et les génies. 4° Communiquer avec les dieux. 5° Acquérir des pouvoirs surhumains. 6° Nourrir les ancêtres et les dieux. 7° Communiquer avec les fantômes et les esprits des morts. 8° Écarter les influences néfastes. 9° Exorciser les démons. 10° Guérir les maladies. 11° Préparer de l'eau curative. 12° Détruire les plantes, les animaux et les hommes. 13° Éliminer les poisons du corps. 14° Influencer les pensées et les actions des autres. 15° Avoir sous son contrôle les hommes, les bêtes, les génies et les fantômes. 16° Purifier le corps[1]. »

Les mantra-s sont aussi un moyen pour l'homme d'accroître sa propre puissance. « Les pouvoirs exceptionnels de la pensée peuvent être le résultat de la naissance, de drogues, de *mantra*-s, de l'ascèse et de la contemplation divine. » (Patañjali, *Yoga-sûtra*-s, 4, 1.)

1. Baradâ Kantha Majumdar. *Principles of Tantras-s*. Introd. p. 38.

Les principales formules-mentales

1. LA SEMENCE-VERBALE DE L'IMMENSITÉ (BRAHMA-BIJA) OU FORMULE-MENTALE DE-LA-CONNAISSANCE-DE-L'IMMENSITÉ (BRAHMA-VIDYA-MANTRA)

Son : AUM.

Sens : « je m'incline », « d'accord », « j'accepte » dans la langue primordiale. « En vérité cette syllabe est une acceptation, car lorsqu'un homme est d'accord avec quelque chose, il dit simplement AUM. Cette acceptation est en vérité une réalisation. » (*Chândogya Upanishad*, 1, 1, 8.)

Définition : Ce mantra est aussi appelé « le passeur » (ce qui mène à l'autre rive, Târâ ou Târi*n*î). Il est considéré comme la source de tous les *mantra*-s.

« A, U, M, sont les trois lettres et ces lettres représentent les trois tendances : l'orbitation, la cohésion, la désintégration. Ensuite vient la demi-lettre qui représente le non-qualifié, mais n'est perçue que par les yogin-s. » *(Dattatreya Samhitâ.)*

« *A* représente l'Être-immense (Brahmâ), la tendance orbitante (rajas), la couleur rouge, la forme de l'Univers, la Personne-destructible (K*sh*ara Puru*sh*a) ou corps du Cosmos (le Glorieux, Virât), l'état de veille, le pouvoir d'agir.

U représente l'Immanent (Vi*sh*nu), la tendance cohésive (sattva), la couleur blanche, la loi de l'Univers, la Personne-indestructible (Ak*sh*ara Puru*sh*a), l'Intellect du Cosmos (l'Embryon-d'or, Hira*n*yagarbha), l'État de rêve, le pouvoir de la pensée, l'Univers non manifesté.

M représente le Seigneur-du-sommeil (Shiva), la tendance désintégrante (tamas), la couleur noire, le substrat causal, la Personne-immuable (Auyaya Puru*sh*a), la conscience du Cosmos (l'Omniscient, Sarva-jña), l'état de sommeil profond, le pouvoir de la Conscience.

A et *U* pris ensemble représentent la vérité, l'immortalité.

La demi-lettre est la base de toutes choses mais cette base est tordue, c'est-à-dire hors de l'atteinte de la pensée et de la parole. » (Karapatrî, *Shrî Bhagavatî tattva.*)

« AUM représente également l'Être-unique qui est le support de l'espace, du temps et de la forme. » (Chalâri, commentaire du *Tantra-sâra.*)

Nombre de répétitions : Soit 300 000 répétitions, soit dix répétitions trois fois par jour pour les hommes mariés et en toute occasion pour les ascètes *(Tantra sâra).*

But : Conduit à la réalisation du divin, à la libération des liens terrestres, à la perception de la Réalité-suprême.

Usage rituel : Au début de tous les rites.

Références : Chândogya Upanishad, Tantra-tattva-prakâsha, Tantra-sâra, etc.

« Continuant l'analyse de cette syllabe unique, les Upanishad-s y voient huit éléments. Cette syllabe est formée de huit subtils éléments sonores. Elle a un caractère octuple et est divisible en huit parties.

« *A* est la première partie, *U* la deuxième, *M* la troisième; la nasalisation (bindu) est la quatrième; le son (nâda) est la cinquième; la durée (kâla) est la sixième; la résonance dans le temps (Kâlâtita) est la septième. Ce qui est au-delà, la répercussion hors du temps est la huitième. » (*Târâ-sâra Upanishad*, 2, 1.)

Envisagé comme le symbole de l'Être-divin, AUM apparaît comme la forme de laquelle naît l'univers. Les trois lettres ont par conséquent des équivalents dans tous les aspects du manifesté[1].

1. Vasudeva Sharana Agravâla : *Shiva kâ svarûpa*, Kalyâna, Shiva Anka, p. 492.

	A	U	M
Mètres	Gâyatri (24 syllabes)	Tris*ht*up (44 syllabes)	Jâgatî (48 syllabes)
États	veille	rêve	sommeil profond
Périodes (savana)	matin	midi	soir
Cycles	24 ans	44 ans	48 ans
Dieux	de la sphère terrestre (Vasu-s)	de la sphère du ciel (Aditya-s)	de la sphère de l'espace (Rudra-s)
Saison	Printemps	Été	Hiver
Oblation	le beurre offert (ajya)	le combustible (idhma)	l'acte d'offrande (havis)
Parole rituelle	« Terre » (Bhû*h*)	« Ciel » (Sva*h*)	« Espace » (Bhuva*h*)
Sphère	Terre	Ciel	Intermédiaire
Veda	Connaissance des mètres (*Ri*k)	Connaissance des contenus (Yaju*h*)	Connaissance de l'extension (Sâma)
Divinité élémentaire	Feu (Agni)	Soleil (Aditya)	Vent (Vâyu)
Degré de manifestation du verbe	La Voix (Vâc)	La Pensée (Manas)	Le Souffle (Prâ*n*a)
Fonction sacerdotale	Hotâ (qui-offre-l'oblation)	Adhvaryu (qui-accomplit-les-rites)	Udgâtâ (qui-chante)
Tendance	Orbitation (rajas)	Cohésion (sattva)	Désintégration (tamas)
Feu rituel	du foyer (Garhapatya)	des ancêtres (Daks*hi*na)	d'invocation (Ahavana)
Déesse	Ambâ	Ambikâ	Ambalikâ
Dieu	Brahmâ	Vis*hn*u	Shiva
Pouvoir	de l'action	du savoir	de la volonté

C'est de la syllabe fondamentale AUM que proviennent les semences-verbales (bîja-mantra-s) qui sont la source de tous les aspects de la manifestation, la clé de tout langage, les puissants éléments de son desquels est dérivé le pouvoir magique des formules-mentales. « AUM : Cette syllabe contient le monde entier. Elle est le passé, le présent, le futur. Tout ce qui existe n'est qu'AUM. Et tout ce qui est au-delà du triple aspect du temps, est simplement AUM. » (*Mândukya Upanishad*, 1, 1.)

Il existe une littérature considérable qui décrit les implications de cette unique syllabe envisagée comme le symbole le plus abstrait du divin et l'instrument de la réalisation mystique.

« La syllabe AUM a la Parole (Vâc) comme divinité. Elle s'adresse au Roi-du-ciel (Indra), ou bien au Souverain-suprême (Parameshthin), ou bien à l'ensemble des dieux, ou à l'Immensité ou aux dieux en général. *Ka* en est la divinité. » (*Brihad devatâ*, 2, 125.)

Envisagé comme le symbole de l'unité des trois dieux, AUM apparaît comme la première des formules-mentales desquelles naît l'univers.

« La première unité (la lettre A) de la syllabe représente le monde terrestre (les sept continents entourés des sept mers). Elle symbolise la connaissance des mètres, le *Rig Veda*. Brahmâ, l'Être-immense, est sa divinité. Les huit sphères d'existence, les Vasu-s, sont les principes qui exercent par elle leur influence bénéfique. Son mètre est Gâyatrî de vingt-quatre syllabes, son feu est le feu du foyer (Garhapatya).

« La seconde lettre représente le monde intermédiaire. C'est la lettre U qui veut dire connaissance et réalité intérieure, c'est-à-dire le Yajur Veda qui glorifie le sacrifice. L'Immanent Vishnu qui soutient le monde est sa divinité. Les onze Rudra-s (représentant les cinq organes de perception, les cinq organes d'action et le mental)

sont les divinités qui exercent par elle leur influence bénéfique. Le mètre est Trish*t*ubh de quarante-quatre syllabes. Elle est la charité et le feu de la mort.

« La troisième lettre M représente le monde céleste. Elle est la connaissance-étendue, le Sâma Veda, fait d'hymnes chantés. Rudra le destructeur est sa divinité et les douze Principes-souverains, les Aditya-s, qui sont l'image des douze mois solaires, exercent par elle leur influence bénéfique. Le mètre de quarante-huit syllabes, *Jâgati*, est sa mesure. Son invocation est Bhuva*h* (à l'espace) avec laquelle les oblations sont offertes dans le feu.

« La demi-lettre (ardha-mâtrâ) à la fin de cette syllabe sacrée en complète le quadruple caractère. Elle représente le monde lunaire, la connaissance des correspondances subtiles (l'Atharva Veda), faite d'hymnes [utilisés particulièrement pour les six observances et révélés par le Voyant Atharvângiras]. La pluie de feu qui réduit en cendres les trois mondes en est la divinité et les quarante-neuf dieux des vents, les Marut-s, sont les principes qui exercent par elle leur influence bénéfique. Le mètre de dix syllabes, Virât, est sa mesure. Le feu appelé Ekars*h*i dans les rites de l'Atharva est son feu. Cette demi-lettre répand son éclat intérieur sur tous les éléments de la formule mentale. Elle est le principe souverain des mantra-s, l'âme de la quadruple lettre dans ses aspects physiques, subtil, germinatif et indifférencié. » (*Nrisimha-tâpinî Upanishad*, 2, 3, 1-5.)

2. LA SEMENCE VERBALE DE LA CONSCIENCE, OU SEMENCE-DE-LA-PAROLE (VAG-BIJA)

Son : Ain(g)

Définition : Cette formule-mentale est aussi appelée formule-du-savoir (Sârasvata) ou déesse du savoir (Sârasvatî). Elle représente la forme de la conscience appelée

Sarasvatî (le Flot-de-la-parole), compagne de l'Être-immense.

« *Ai* représente Sarasvatî. La nasalisation symbolise Celui-qui-détruit-la-souffrance. C'est la formule mentale du Flot-de-la-parole. En elle est vénéré le Verbe. » *(Varadâ Tantra.)*

But. Acquisition du savoir et de la sagesse; de la maîtrise des mots et de la puissance oratoire.

Références : Tripurâ-Tâpinî Upanishad, Karpûra-stava, Varadâ Tantra, etc.

3. LA SEMENCE-VERBALE DE L'ILLUSION (MAYA-BIJA) OU SEMENCE-VERBALE DE L'ÉNERGIE (SHAKTI-BIJA)

Son : Hrîm.

Définition : Cette formule-mentale représente Mâyâ la Puissance-d'illusion. Elle évoque la déesse des sphères (Bhuvaneshvarî), le destructeur de la douleur. Elle est le principe d'où naissent l'éther et les autres éléments du monde manifesté, le principe éternellement libéré qui n'est pas lié par la triple forme du temps.

« *H* veut dire Shiva, *R* est sa nature, Prak*r*iti. I est l'Illusion-transcendante (Mahâ-mâyâ). Le son de la syllabe représente le progéniteur. La nasalisation est le destructeur de la douleur. C'est avec cette formule-mentale que la déesse des sphères doit être vénérée. » *(Varadâ Tantra.)*

But : La conquête du non-manifesté, du pouvoir de la nature. La transgression des lois de l'espace et du temps.

Références : Tripurâ-Tâpinî Upanishad, 1, 13; *Karpûra-stava,* 2; *Varadâ Tantra,* etc.

4. LA SEMENCE-VERBALE DE L'EXISTENCE OU SEMENCE-VERBALE-DE-LA-FORTUNE (LAKSHMI-BIJA)

Son : Shrîm.

Définition : Cette formule-mentale représente la déesse de la fortune et de la multiplicité, Lak*sh*mî, la Millionnaire, la compagne de Vi*sh*nu.

« Sh représente la divinité transcendante de la fortune. R veut dire richesse, I satisfaction. Le son indique l'absence de limites. La nasalisation écarte la douleur. Telle est la semence-verbale de la déesse Lak*sh*mî. C'est par elle qu'il faut la vénérer. » (*Varadâ Tantra.*)

But : obtenir les richesses terrestres, la puissance, la beauté et la gloire.

Références : Tripurâ-tâpinî Upanishad, Varadâ Tantra, etc.

5. LA SEMENCE-DU-DÉSIR

Son : Klîm.

Définition : Cette formule-mentale représente la nature de la joie, du plaisir, la puissance procréatrice de Shiva exprimée sous la forme de sa compagne la Grande-déesse (Maheshvarî).

« K représente le dieu Éros (Kâma-deva) ou K*r*ish*n*a qui incarne l'érotisme divin. L est le Roi-du-ciel (Indra), I indique la satisfaction. La nasalisation représente ce qui cause le plaisir et la douleur. Cette semence-verbale du désir t'est adressée par amour, O Grande-déesse! » (*Varadâ Tantra.*)

But : Acquisition du savoir transcendant mais aussi du plaisir de la victoire et du pouvoir royal.

Références : Tripurâ-tâpinî Upanishad, Karpura-stava, Varadâ Tantra, etc.

6. LA SEMENCE-VERBALE PRIMORDIALE (ADYA-BIJA) OU SEMENCE-VERBALE-DE-LA-PUISSANCE-DU-TEMPS (KALI-BIJA)

Son : Krîm.

Définition : Cette formule-mentale représente la puissance du temps, de la mort, l'aspect destructeur de Shiva et,

par conséquent, la déesse Kâlî qui est la puissance du temps.

« K est Kâlî, R est l'Immensité, I, le Pouvoir-d'illusion transcendant. Le son représente la mère de l'Univers. La nasalisation est la destruction de la douleur. C'est avec cette formule-mentale que la déesse Kâlî doit être vénérée pour que toute douleur soit effacée. » *(Varadâ Tantra.)*

But: Arriver au détachement, dominer la mort, obtenir la connaissance transcendante.

Références : Tripurâ-Tâpinî Upanishad, Mahâ-nirvâna Tantra, Varadâ Tantra, etc.

Quelques autres semences-verbales

DUM est Durga, la déesse inaccessible.

HAUM est Shiva, le Seigneur-de-paix, et aussi la Semence-de-la-parole.

HUM protège de la colère et des démons.

GAM est Ga*n*apati, l'union du macrocosme et du microcosme.

GLAUM est Ga*n*apati, en tant que dispensateur de pouvoirs mentaux.

K*SH*RAUM est l'Homme-lion, l'aspect de Vi*shn*u qui détruit le Mal.

STRIM libère des difficultés.

PHAT est l'arme qui détruit toutes choses.

STRAUM apporte le plaisir.

PREM sert aux enchantements et à la magie.

KHA tue.

AM est le lacet pour attraper toutes choses.

Les semences-verbales des éléments

YAM, l'Air. Sa couleur est le noir, son symbole l'hexagone, son véhicule l'antilope noire.

LAM, la Terre. Sa couleur est le jaune, son symbole le carré, son véhicule l'éléphant. C'est également le *mantra* d'Indra, le Roi-du-ciel.

RAM, le Feu. Sa couleur est le rouge, son symbole le triangle, son véhicule le bélier.

VAM, l'Eau. Sa couleur est le blanc, son symbole le croissant ou un fragment de cercle ou un triangle pointant vers le bas, son véhicule le crocodile.

HAM, l'Éther. Sa couleur est aussi le blanc, son symbole le point ou le cercle, son véhicule l'éléphant blanc.

La *Chândogya Upanishad* (1, 13, 1-3) donne les semences-verbales liturgiques suivantes :

HA-U, la Terre. « En vérité le son HA-U est ce monde [car il se trouve dans le *Rathantara Sâman* identifié à la terre]. »

HA-I, le Vent : « Le son HA-I est le vent [car il se rencontre dans le *Vâmadeva Sâman* qui a pour sujet l'origine du vent et de l'eau]. »

ATHA, la Lune (ou le sperme) : « Le son ATHA (voici) est la lune (ou le sperme) [car tout est soutenu par la nourriture et la lune (le sperme) est faite de nourriture]. »

IHA, le Soi : « Le son IHA (ici) veut dire soi-même [car ici est le lieu où on se trouve soi-même]. »

I, le Feu : « Le son I est le Feu (Agni) [car tous les *Sâman*-s consacrés à Agni finissent par le son I]. »

U, le Soleil : « Le son U (haut) est le Soleil [car on loue le soleil quand il monte haut (ûrdhvam)]. »

E, l'Invocation : « Le son E est l'invocation [car les gens s'appellent en criant : ehi (viens)]. »

O-HO-I, les Principes-universels (Vishve-deva-s) : « Le son O-HO-I représente les Principes-universels [car il paraît dans les sâman-s des Vishve-deva-s]. »

HIM, le Progéniteur : « Le son Him représente le Progéniteur [car le Progéniteur est indéterminé et le son HIM est indistinct]. »

YA, la Nourriture : « Yâ est la nourriture [car tout ici-bas se meut (Yati) à cause de sa nourriture]. »

VAC, le corps du Cosmos : « VAC est le corps de l'Être-cosmique (Virât) [car il apparaît dans le *Sâman* de l'Être-cosmique]. »

HUM, l'Indéfini : « Le son HUM, la treizième interjection variable, représente l'indéfini. »

Les mantra-s développés

Certaines formules-verbales sont formées en combinant des semences-verbales pour représenter des notions complexes.

LA FORMULE MENTALE DE L'ÉNERGIE-SUPRÊME (PARA-SHAKTI)

Son : AUM, KRIM KRIM KRIM, HUM HUM, HRIM HRIM, SVAHA.

Définition : C'est la formule mentale de la Grande-déesse, comprenant toutes les formes d'énergie. Elle sert pour son culte.

But : Donne toutes les réalisations.

Référence : Karpura-stava (5).

LA SEMENCE-VERBALE DU MOUVEMENT-DANS-L'ESPACE (KHECARI-BIJA)

Son : HA SA KHA PREM.

Définition : HA est le Soleil, le Souverain-de-la-vie, et aussi l'Espace.
SA est la Puissance.
KHA est l'Espace et le Pouvoir-de-tuer.
PREM est le Pouvoir-d'enchantement-magique.

But : Se mouvoir à travers l'espace.

Référence : Tripurâ-tâpinî Upanishad.

LA FORMULE-MENTALE DU TRIPLE-CHANT (GAYATRI)[1] *GARDIEN DES ÉNERGIES VITALES*

Son : AUM! Bhûr Bhuva*h* Sva*h*! Tat savitur vare*n*yam bhargo devasya dhîmahi; Dhiyo yo na*h* pracodayat. AUM!

Sens : AUM! sphère terrestre, sphère de l'espace, sphère céleste! Contemplons la splendeur de l'esprit solaire, le créateur divin. Puisse-t-il guider nos esprits [vers la réalisation des quatre buts de la vie]. AUM!

Définition : C'est le principal des *mantra*-s que chaque deux-fois-né doit répéter durant les trois méditations du matin, de midi et du soir. Il ne doit pas être prononcé par les femmes, ni par les hommes de basse caste. Il a deux fois douze syllabes, comme il convient à une formule solaire.

Nombre de répétitions : Douze fois.

Usage rituel : Dans les trois rites journaliers des brahmanes.

Référence : Rig *Veda* (3, 62, 10); *Chândogya Upanishad* (3, 12); *Brihad-âranyaka Upanishad* (5, 15), etc.

LE TRIPLE-CHANT-DE-L'IMMENSITÉ (BRAHMA-GAYATRI)

Texte : Parameshvarâya vidmahe para-tattvâya dhîmahi; Tan no Brahmâ pracodayat.

Sens : Puissions-nous connaître l'Être-immense! Puissions-nous contempler la réalité transcendante! et puisse cet Être nous guider.

1. Pour la signification de ce mot, voir *Brihad-âranyaka Upanishad* (5, 14, 4).

Définition : Cette forme de Gâyatrî peut être prononcée par tous.

But : La réalisation de l'Être-transcendant par tous les hommes.

Référence : *Mahânirvâna Tantra.*

LA FORMULE-MENTALE DU SEIGNEUR-DES-LARMES (RUDRA-MANTRA)

Texte : AUM! Trayambakam yajamahé sugandhim pushtivardhanam Urvarukâmîva bandhanân mrityormukshi ya mâ mritat.

Sens : AUM! Nous vénérons le Seigneur aux trois yeux, parfumé, qui donne la force et libère de la mort. Puisse-t-il nous libérer des liens de la mort.

Définition : Cette formule mentale est le plus important des mantra-s de Rudra, l'aspect destructeur de Shiva.

But : Élimine tous les stigmates de la mort, empêche le vieillissement du corps.

Référence : *Uddîsha Tantra.*

LE ROI DES FORMULES-MENTALES (MANTRA-RAJA)

Texte : SHrîm, Hrîm, Klîm, Krishnâya svâhâ.

Sens : Fortune, illusion, désir, offrande au Sombre-dieu.

Définition : Cette formule-mentale invoque les trois aspects de la Suprême-déesse et Krishna, le symbole de l'amour.

But : Inspire l'amour divin et mène à la libération.

LA FORMULE-MENTALE QUI MET UN FREIN A L'INFORTUNE

Texte : AUM Ham Hâm, him hîm, hum hûm, hem haim, hom haum, ham hah, ksham kshâm, kshim kshîm, kshum

k*sh*ûm, k*sh*em k*sh*aim, k*sh*om k*sh*aum, k*sh*am k*sh*a*h* Hamsoham.

Sens : AUM, Ham... etc. Je suis l'oie [de la connaissance].

But : S'oppose au pouvoir des esprits malins et des fantômes, efface l'influence des mauvaises actions et rend les poisons inopérants.

Référence : Uddîsha Tantra, 166-168.

LA FORMULE-MENTALE-QUI-CALME-LA-COLÈRE (KRODHA-SHANTI)

Texte : AUM, Shanté prashanté sarvakrodhopashamani svâhâ.

Sens : AUM. Paix! Calme! Toute colère est effacée! Oblation!

Nombre de répétitions : Vingt et une.

But : calmer la rage des éléments.

Usage rituel : prononcer cette formule sur un récipient d'eau et se rincer la bouche avec cette eau.

Référence : Uddîsha Tantra.

LA FORMULE-MENTALE DU FEU (AGNI-PRAJVALANA)

Texte : AUM, Citpingala Hana Hana, Daha Daha, Paca, Paca, Sarvanâjñâpya svâhâ.

Sens : Feu jaune de l'esprit! Tue, tue! Brûle, brûle! Mange, mange! Invoque celui qui sait tout. Accepte l'oblation.

But : Faire naître le feu.

Référence : Mahânirvâna Tantra, 6, 142.

LA FORMULE-MENTALE POUR-ARRÊTER-LE-FEU (AGNI-STAMBHANA)

Texte : AUM, Namo agnirûpâya mama shariré sthambhanam kuru kuru svâhâ.

Sens : AUM, Je te salue, arrête l'action du feu dans mon corps. Accepte l'oblation.

Nombre de répétitions : cent huit.

But : Immuniser le corps contre le feu.

Rites : Prendre de la graisse de grenouille, la mélanger avec le jus de la plante de ghikumar et s'en frotter le corps en prononçant le mantra.

Référence : Uddîsha Tantra.

FORMULE POUR-ARRÊTER-LE-SOMMEIL (NIDRA STAMBHANA)

Texte : AUM! Namo bhagavaté Rudrâya nidrâm stambhaya!
Thah, Thah, Thah!

Sens : AUM! Je salue la déesse. Puisse le Seigneur-des-larmes paralyser le sommeil.
Thah Thah Thah.

Nombre de répétitions : Cent huit.

But : Empêcher de dormir.

Rites : Écraser les racines des plantes Brihati et Muléthi, filtrer à travers une étoffe et respirer l'odeur en répétant cette formule.

Référence : Uddîsha Tantra.

LA FORMULE-MENTALE-DE-CINQ-LETTRES (PAÑCAKSHARA)

Texte : AUM! Nama*h* shivâya.

Sens : AUM! Je salue Shiva.

Définition : Cette formule est celle d'un des principaux *mantra*-s utilisés par les hindous. Il a des formes différentes selon les qualifications des adorateurs. Le chiffre trois est le chiffre du Cosmos. Le chiffre cinq est le chiffre de la vie. Les cinq lettres de la formule mentale de Shiva représentent les cinq aspects qui caractérisent toutes les formes de vie, en commençant par les cinq éléments.

But : La réalisation spirituelle aussi bien que le succès humain. Fait reculer la crainte.

Nombre de répétitions : Cent huit ou cinq répétitions trois fois par jour.

Références : Shiva Purâna, Shiva Agama-s, Bhasmajabala Upanishad (2, 4).

LA FORMULE-MENTALE-DE-L'OIE-DU-SAVOIR (HAMSA-MANTRA)

Texte : AUM! Hamsa*h* so-ham! Svâhâ!

Sens : (*Ham* est la semence-verbale de l'éther. *Sa* représente le Soleil.) AUM! je suis lui, il est moi : Accepte l'oblation!

Définition : Cette formule doit être répétée au rythme de la respiration, sans interruption d'une aurore à la suivante. N'importe qui peut la prononcer.

Nombre de répétitions : 21.600.

But : Réaliser les quatre buts de la vie : la vertu, le plaisir, le succès, la libération.

LA FORMULE-MENTALE-DE-HUIT-SYLLABES, DE VISHNU

Texte : AUM! Namo Nârâyâ*n*âya!

Sens : AUM! je m'incline devant la demeure-du-savoir (c'est-à-dire devant celui de qui sont obtenus le savoir et la libération).

Définition : doit être répétée trois fois, trois fois par jour comme Gâyatrî.

But : obtenir d'être libéré.

LA FORMULE-MENTALE DE QUINZE SYLLABES (PANCADASHI) OU LA PREMIÈRE DÉESSE

Texte : Ka-é-lî-lâ-hrîm, ha-sa-kha-la-hrîm, sa-ka-la-trîm.

Sens : Ka, est la luxure.
e, la matrice.
lî, l'élément érotique.
lâ, le dieu porteur de la foudre, ou la terre, ou Shiva.
hrîm, la caverne, la semence-verbale de la déesse.
ha, Shiva.
Sa, énergie.
kha, le vent (ou le désir).
la, le Roi-du-ciel (Indra) ou Shiva.
ka, le nuage ou Shiva (Sakala veut dire Tout).

Cette formule-mentale représente la puissance du Soi, le pouvoir d'enchantement du monde.

Définition : Répéter vingt et une fois ou cent huit.

But : Réaliser tous ses désirs et atteindre la libération.

Références : Devî Upanishad, Nityâshoda, Shikârnava Varivasyâ-rahasya, etc. La *Lalitâ-trishatî*, un hymne à la gloire de la déesse, est construit sur les semences-verbales de cette formule.

III

LES DIAGRAMMES-SYMBOLIQUES (YANTRA-S)

Les yantra-s ou diagrammes-magiques

Les *yantra*-s sont des figures géométriques faites d'éléments linéaires qui représentent les dieux, ou énergies de base du monde naturel. Ces diagrammes symboliques sont les équivalents visuels des *mantra*-s, ou formules mentales. « Le *yantra* a comme âme le *mantra*. Le dieu est l'âme du *mantra*. La différence entre le *yantra* et le dieu qu'il représente, est similaire à la différence entre un corps et l'âme qui l'habite. » (*Kaulâvaliyam*, cité dans le *Shabda-kalpa-druma*.)

Les éléments du *yantra* sont les idéogrammes vrais ou naturels dont l'écriture est une application. « Les idéogrammes (lipi) sont de cinq sortes selon qu'ils s'expriment par le geste (mudrâ), l'image (shilpa), l'écriture, le dessin ou la gravure. » (Cité dans le *Shabda-kalpa-druma*.) Toutes les figures géométriques élémentaires sont des symboles, sont l'expression de réalités, de lois universelles. Elles peuvent être combinées de manière à devenir les représentations des forces ou des qualités particulières qui caractérisent certains aspects de la création. Il n'existe aucune forme, aucun mouvement qui ne puisse être

ramené à une combinaison de formes élémentaires. Les diagrammes symboliques construits avec des éléments géométriques simples, permettent de représenter analytiquement les énergies qui sont à la base des formes apparentes et de représenter les aspects créatifs du Cosmos que nous appelons des dieux.

Les diagrammes-symboliques forment en général des figures à deux dimensions, mais ne sont dans ce cas que la projection plane d'une figure de l'espace. Le dessin sur un plan suggère la figure à trois dimensions que le *yantra* est en réalité. Et cette figure à trois dimensions n'est elle-même que l'image statique d'une combinaison de forces en mouvement qui expriment la nature d'une divinité vivante.

Les *yantra*-s sont la base inévitable de toute tentative de représentation symbolique, de toute forme sacrée, de toute image d'un dieu, de toute architecture religieuse, des autels, des temples et des gestes rituels. Ils sont utilisés dans toutes les formes de culte, la divinité étant invoquée en traçant son diagramme et en prononçant sa formule-mentale.

Les diagrammes symboliques peuvent exprimer l'aspect intérieur de toutes les formes de la création, la nature des hommes et des animaux comme celle des dieux. « Il existe dans le monde des *yantra*-s innombrables. Chaque objet, chaque feuille, chaque fleur est un diagramme qui par sa forme, sa couleur, son odeur, nous raconte l'histoire de la Création. » (*Mantra-yantra-tantra*, Kalyâna, Shakti anka, p. 390.) « C'est ainsi que Vishnu peut être vénéré dans l'eau, dans le feu, dans le cœur, dans le disque solaire, et dans le diagramme qui le représente. » *(Nâradîya Samhita.)* « Il réside également dans les galets noirs (shala-grâma), les joyaux, les images et les figures symboliques tracées sur le sol. » *(Gautamîya Tantra.)*

« La déesse est vénérée dans l'organe sexuel, dans un

livre, dans un dessin symbolique ainsi que dans une image, dans de l'eau ou dans une pierre. » *(Yoginî Tantra.)*

Une fois que nous connaissons le sens des éléments géométriques qui les composent, nous pouvons lire le sens apparent de tous les *yantra*-s. Leur sens secret, qui est la nature même d'un dieu, est plus difficile à saisir et ne peut normalement être réalisé qu'à l'aide du pouvoir de perception obtenu par la pratique du yoga. Le secret des *yantra*-s est l'une des formes les plus jalousement gardées de l'enseignement ésotérique hindou, car on attribue au *yantra*, rendu vivant par les rites, un pouvoir sans limites.

Les éléments constitutifs des diagrammes symboliques

LE POINT (BINDU)

Le point est un concept spatial. Tout mouvement, toute forme, peut être conçu comme fait de points. La nature de l'espace, de l'éther, est la localisation, c'est-à-dire la possibilité de définir des endroits, des points particuliers. Le point mathématique, sans extension et partout présent, exprime la nature de l'éther. Le point peut aussi représenter la limite entre deux différents ordres d'existence, ainsi que le point de départ de toute manifestation. Lorsqu'un stade non manifesté d'existence commence à se manifester, sa manifestation doit commencer quelque part en un point de l'espace, en un point du temps. Il doit exister un moment où il n'a pas encore d'extension et où pourtant il a commencé d'avoir une localisation. Ce premier instant, dans lequel une chose n'existe pas et pourtant va exister en un lieu donné, est représenté par le point, limite du manifesté.

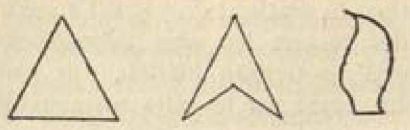
LA LIGNE DROITE

Lorsqu'un point se meut indépendamment d'une attraction extérieure, son mouvement trace une ligne droite.

La ligne droite représente le mouvement sans obstacle, c'est-à-dire le principe du développement.

LE TRIANGLE IGNÉ, LA POINTE DE FLÈCHE ET LA FLAMME

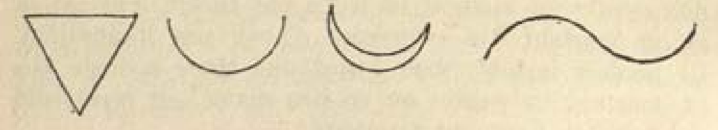
Tous les développements qui peuvent être assimilés à une montée, à un mouvement ascendant, peuvent être



représentés par une pointe de flèche ou une flamme. Le triangle avec son sommet vers le haut représente aussi la même tendance. Les trois formes sont des symboles du feu, identifié au principe mâle et au phallus, image de Shiva, le Procréateur. Le même symbole sert à représenter la Personne-cosmique, Puru*sh*a, l'aspect mâle du Cosmos. Tout mouvement ascendant est caractéristique de l'élément igné dont l'activité mentale est la forme subtile. Son symbole numérique est le nombre 3.

LE TRIANGLE AQUEUX, L'ARC DE CERCLE, LE CROISSANT ET L'ONDE

Le triangle dont le sommet pointe vers le bas représente la force d'inertie qui tend vers le bas, paralyse l'activité.



On l'associe avec l'élément aqueux qui cherche toujours à descendre, à s'aplanir, à égaliser son niveau. C'est l'aspect passif de la création. On l'identifie donc au yoni ou organe femelle qui est le symbole de l'énergie (shakti)

ou de la Nature-cosmique (Prakriti). Les autres symboles de l'élément aqueux sont l'onde, l'arc de cercle et le croissant. Le symbole numérique correspondant est le nombre 2.

LE CERCLE

La notion du cercle naît des révolutions des astres. Le cercle est le symbole de tout ce qui revient à son point de départ, de tous les cycles, de tous les rythmes qui rendent possible l'existence.

Le mouvement circulaire est la caractéristique de la tendance orbitante (rajas) qui est la nature du monde perceptible. Un cercle intérieur peut toutefois représenter le repli de la manifestation sur elle-même et l'énergie enroulée qui, lorsqu'elle se déploie, permet aux êtres de traverser la sphère des formes manifestées et d'atteindre la libération.

L'HEXAGONE

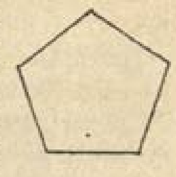
Le cercle est quelquefois pris comme un symbole de l'air, bien que la représentation conventionnelle de l'élément air soit l'hexagone. Le mouvement est la qualité caractéristique de l'air, mais ce mouvement est versatile et désordonné. On le représente par les multiples de 2 et de 3 qui sont les nombres de la nature inanimée.

LE CARRÉ

La notion d'étendue est représentée par le nombre 4, le premier carré ou multiple, le plus simple des nombres représentant une surface. La terre est appelée l'étendue et son symbole est le carré.

LE PENTAGONE

Toute existence est régie par le nombre femelle 2 et le nombre mâle 3. Leur produit, tous les nombres obtenus en multipliant les puissances de 2 et 3, donne naissance au monde des formes. Mais c'est quand ils s'unissent pour former un seul nombre que le principe de la vie apparaît avec le nombre 5, soit 2 + 3. Le nombre 5 domine toutes les structures vivantes. Le nombre 5 est le nombre de Shiva, la source de la vie et de la mort. Nous retrouverons le pentagone sous sa forme étoilée appelée le Destructeur-du-désir.



LA CROIX

Lorsque le point se développe dans l'espace, les quatre directions apparaissent. La croix est le symbole de l'extension, du développement, ainsi que celui de la réduction du multiple à l'unité. La croix sert également à montrer la domination du 1 sur le multiple. C'est un symbole équivalent à celui des quatre bras dans la représentation des dieux souverains.

LE SVASTIKA

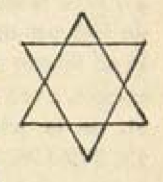
La connaissance du transcendant est appelée « tordue » parce qu'on ne peut l'atteindre directement, parce qu'elle est en dehors du domaine de la logique humaine. La simple croix représente la réduction à l'unité, le champ de la manifestation extérieure qui, partant d'un point central, le *bindu*, symbole de l'éther, se répand dans les quatre

directions sous la forme des quatre éléments perceptibles. Ceci n'est pas exact du point de vue de la divinité transcendante qui ne peut jamais être ramenée à l'unité. C'est ce qui est indiqué par les branches tordues du svastika, qui, bien qu'il soit aussi relié au centre, n'y ramène pas et se perd dans l'immensité indéterminée de l'espace.

La connaissance des aspects transcendants du divin ne peut être atteinte qu'indirectement, par les voies détournées de la main droite et de la main gauche. C'est pourquoi les branches du svastika peuvent être courbées dans un sens ou dans l'autre. Utilisé comme symbole d'heureux augure, le svastika a pour but de nous rappeler que la réalité suprême n'est pas accessible à l'esprit humain et n'est jamais sous le contrôle de l'homme.

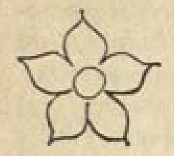
L'HEXAGONE ÉTOILÉ

L'hexagone étoilé (en fait un dodécagone) est l'un des éléments les plus employés dans les diagrammes-symboliques. Il est formé d'un triangle igné pénétrant dans un triangle aqueux. Nous avons vu que l'un représente le principe mâle, la Personne-cosmique, le phallus, et l'autre le principe féminin, la Nature-cosmique, le yoni. Lorsque les deux principes sont unis, sont en coïtion, s'équilibrent l'un l'autre, ils forment cette étoile à six branches qui représente la troisième tendance (rajas) qui manifeste l'univers. Le cercle par lequel on entoure parfois cette figure étoilée représente le champ dans lequel s'exerce son action, c'est-à-dire le temps.



Lorsque les deux triangles se séparent, le monde disparaît, le temps cesse d'exister. Le point limite du monde qui va disparaître est représenté par la forme du sablier, la forme du tambour de Shiva.

LES LOTUS



Tous les nombres symboliques correspondant à des entités particulières sont représentés par des formes de fleurs au nombre de pétales variable appelées des lotus.

Les principaux yantra-s

LE ROI DES DIAGRAMMES (YANTRA-RAJA)

Le roi des diagrammes-symboliques est décrit dans le *Mahânirvâna Tantra* : « Tracer un triangle contenant la semence-verbale de l'Illusion (HRIM). Autour se trouvent deux cercles concentriques. Indiquer deux par deux les seize étamines et les huit pétales du lotus, le tout est enfermé dans la cité terrestre faite de lignes droites, avec quatre portes qui doivent être d'agréable apparence.

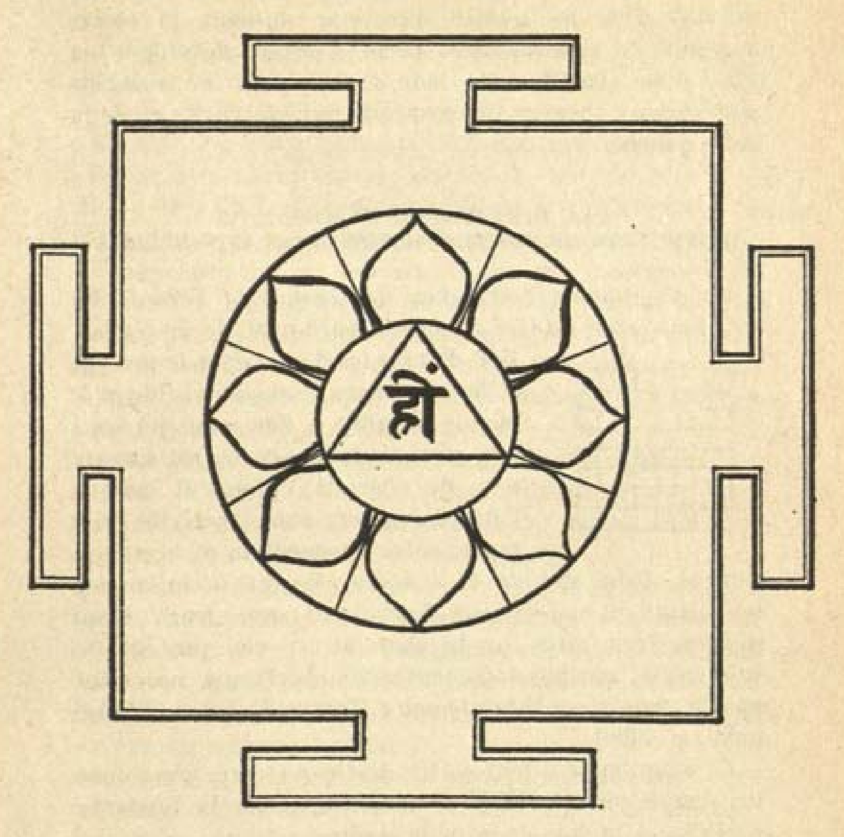
« Pour plaire à la divinité, il faut tracer ce diagramme à l'aide d'une aiguille d'or ou avec une épine de l'arbre de Bel sur une plaque d'or, d'argent ou de cuivre, enduite avec le suc des fleurs de svayambhu, kunda ou gola ou encore avec du santal, de l'aloès odorant, du kunkuma ou de la pâte rouge de santal. » (*Mahânirvâna Tantra*, 15, 172-176.)

Le but de ce diagramme est de créer des contacts avec les mondes surnaturels. Grâce à son aide, le fidèle peut acquérir tous les pouvoirs naturels et surnaturels.

Au centre du diagramme le caractère HRIM représente Lak*sh*mî, la divinité de la Fortune. Autour d'elle est le triangle igné [1] qui attire dans son mouvement ascendant l'énergie enroulée, indiquée par le cercle qui l'entoure. Les seize étamines représentent la perfection, les huit

1. Woodroffe décrit la forme *Shakta* de ce diagramme, dans laquelle le triangle igné est remplacé par le triangle aqueux pointant vers le bas.

pétales la tendance cohésive, c'est-à-dire Vi*sh*nu. Le cercle extérieur est la création, le mouvement circulaire dont toute chose est née. Le pouvoir sur le monde manifesté



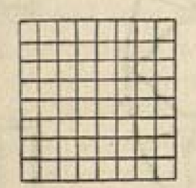
est représenté par le carré, symbole de la terre. Sur les quatre côtés sont les quatre portes menant de la terre aux mondes de l'Au-delà.

Au nord (vers la gauche) est la porte des dieux (deva-yâna), au sud (sur la droite), la porte des ancêtres (pit*ri*-

yâna). A l'est (vers le haut) est la porte de la voie sacrée du Soleil et à l'ouest (en bas) la porte royale, la voie du Seigneur des eaux, Varu*n*a. Les quatre portes mènent dans les quatre directions formant la croix, symbole de l'universalité. Cette croix se développe en un double svastika qui indique le retour au principe par les deux chemins détournés de la main droite et de la main gauche.

LE DIAGRAMME SYMBOLIQUE PROTECTION-DE-TOUTES-PARTS (SARVATO-BHADRA)

Ce diagramme, décrit dans le *Gautamîya Tantra* (30, 102-108) est considéré comme l'instrument de la réalisation de tous les désirs, dans le présent et le futur, dans le monde visible et le monde invisible. « Son nom qui veut dire carré-de-toutes-parts, est aussi le nom du char de Vish*n*u. Il indique l'état d'équilibre entre l'activité et le repos, entre l'acquisition et le renoncement. Celui qui de tous côtés est égal à lui-même, au-dedans et au-dehors, fleurit et porte fruit. Celui qui est bien assis sur le char de sa vie, protégé de tous côtés, parfait dans toutes les directions, ne craint pas le danger. » (*Mantra-yantra Tantra*, Kalyâ*n*a, Shakti anka, p. 389.)

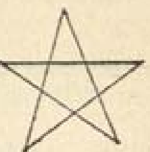


Ce diagramme a huit carrés de chaque côté. C'est donc un diagramme de Vish*n*u correspondant à la tendance cohésive, à la voie de la main droite.

CELUI-QUI-EFFACE-LE-DÉSIR (SMARA-HARA)

La description de ce diagramme est donnée dans le *Shyâmâstava Tantra* (vers 18 et suivants). Il est formé

de cinq triangles entourant un pentagone. C'est donc un yantra de Shiva, puisque 5 est le nombre qui correspond au principe procréateur et destructeur.



Ces triangles sont ignés et forment des phallus de feu.

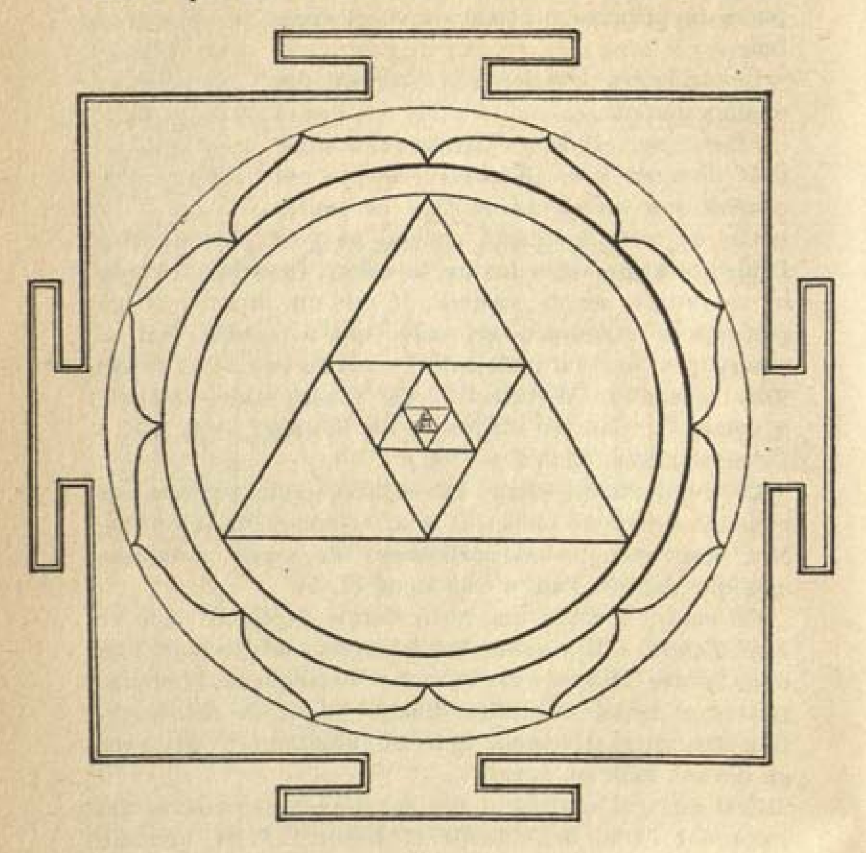
« Par le pouvoir de ce diagramme l'homme peut dominer Éros (Kâma). L'adepte qui connaît son secret est protégé de toutes parts, de sorte qu'aucun ennemi ne peut l'émouvoir à l'aide des armes de la luxure, la colère, l'avarice, l'erreur, la souffrance ou la crainte. [C'est un instrument de réalisations magiques, et] celui qui le vénère peut se transporter où il lui plaît dans ce monde ou dans d'autres sans rencontrer d'obstacles. Ce yantra aide l'homme à vaincre le pouvoir d'Éros et les illusions de la vie. » (*Mantra-yantra Tantra*, p. 389.)

Celui-qui-efface-le-désir est utilisé pour vaincre les ennemis extérieurs ainsi que pour se conquérir soi-même. Son usage comme un instrument de magie noire est expliqué dans le *Yantra Cintâmani* (7, 5).

Ce yantra a aussi une autre forme expliquée dans le *Kâlî Tantra*. « Il a aussi cinq triangles mais ils sont l'un dans l'autre. Deux de ces triangles sont aqueux, féminins, trois sont ignés, masculins. Chaque stade de manifestation est alternativement igné ou oblationnel, dévorant ou dévoré, mâle ou femelle. »

Ceci est vrai également des enveloppes successives qui entourent l'âme individuelle et forment l'être humain. Le cercle intérieur représente l'énergie enroulée qui, lorsqu'elle s'éveille, permet à l'homme de dépasser les cinq sphères de la manifestation intérieure et extérieure. Le cercle extérieur indique la puissance créatrice du feu qui fait naître l'univers manifesté du sein des eaux primordiales. » (*Mantra-yantra Tantra*, p. 389.)

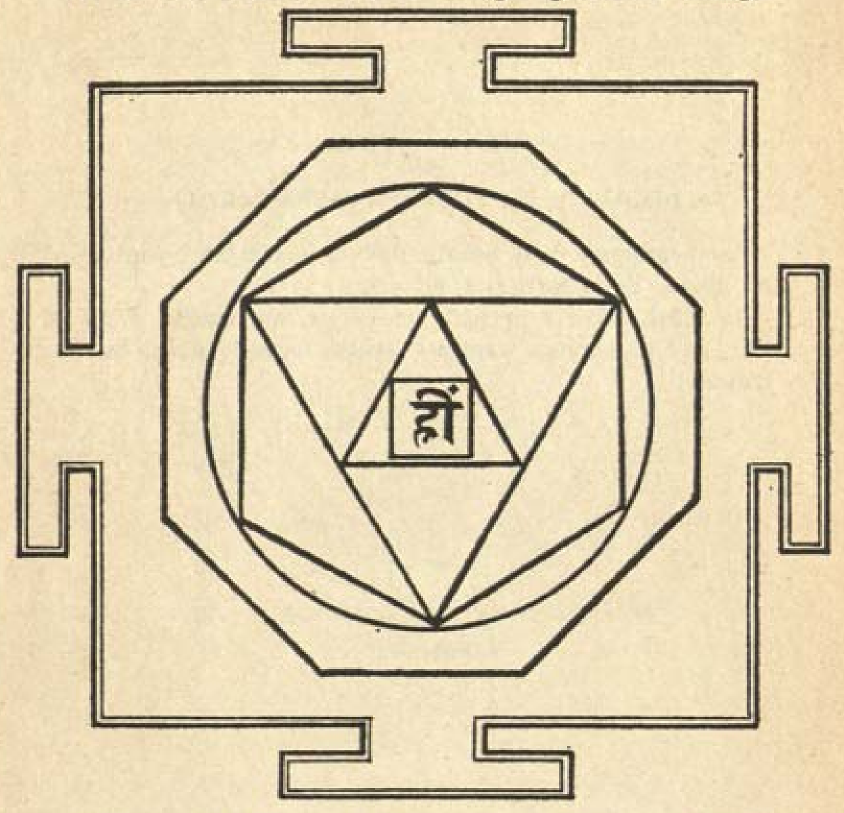
Le lotus aux huit pétales est le principe préservateur Vi*shn*u qui crée la stabilité du monde. Autour est le



carré, la terre, avec ses quatre portes et le double svastika dont le sens a déjà été expliqué.

LE DIAGRAMME DE LA LIBÉRATION (MUKTI)

Ce diagramme est décrit dans le *Kumarî Kalpa Tantra*. Il est fait d'un carré, d'un triangle igné, d'un triangle

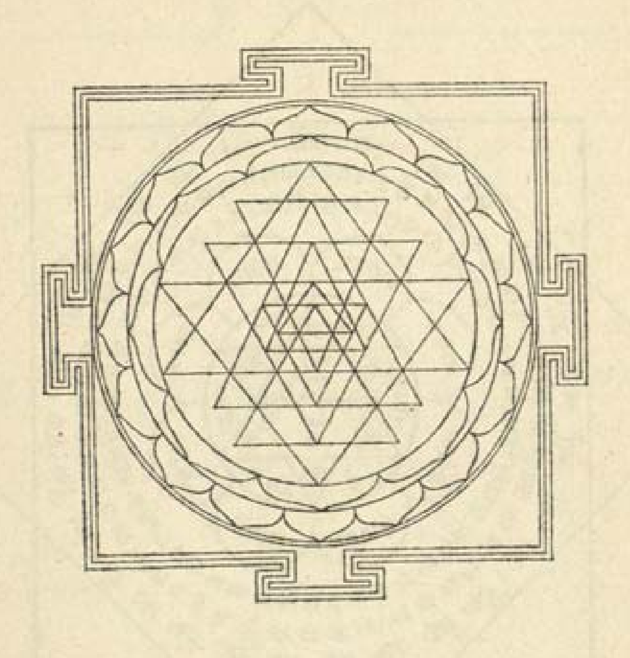


aqueux, d'un hexagone et d'un cercle placés les uns dans les autres. L'ensemble est entouré d'un octogone et d'un carré avec quatre portes. Au centre est la semence-verbale de l'Illusion. Ce diagramme représente les différents principes que l'adepte devra dominer dans son effort pour atteindre la libération.

LE DISQUE DE LA FORTUNE (SHRÎ CAKRA) →

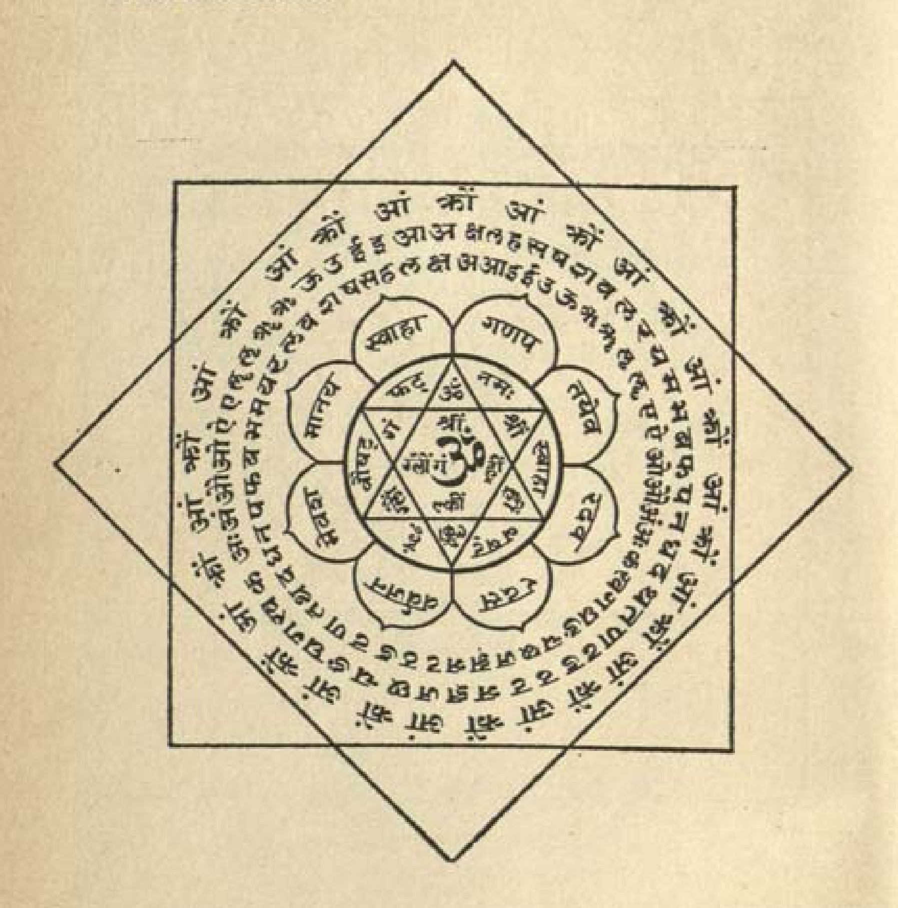
Le diagramme de la beauté, de l'harmonie (Shrî yantra) ou disque de la fortune (Shrî cakra).

Le Shrî cakra représente la déesse universelle. C'est l'un des principaux yantra-s utilisé dans le culte tantrique.



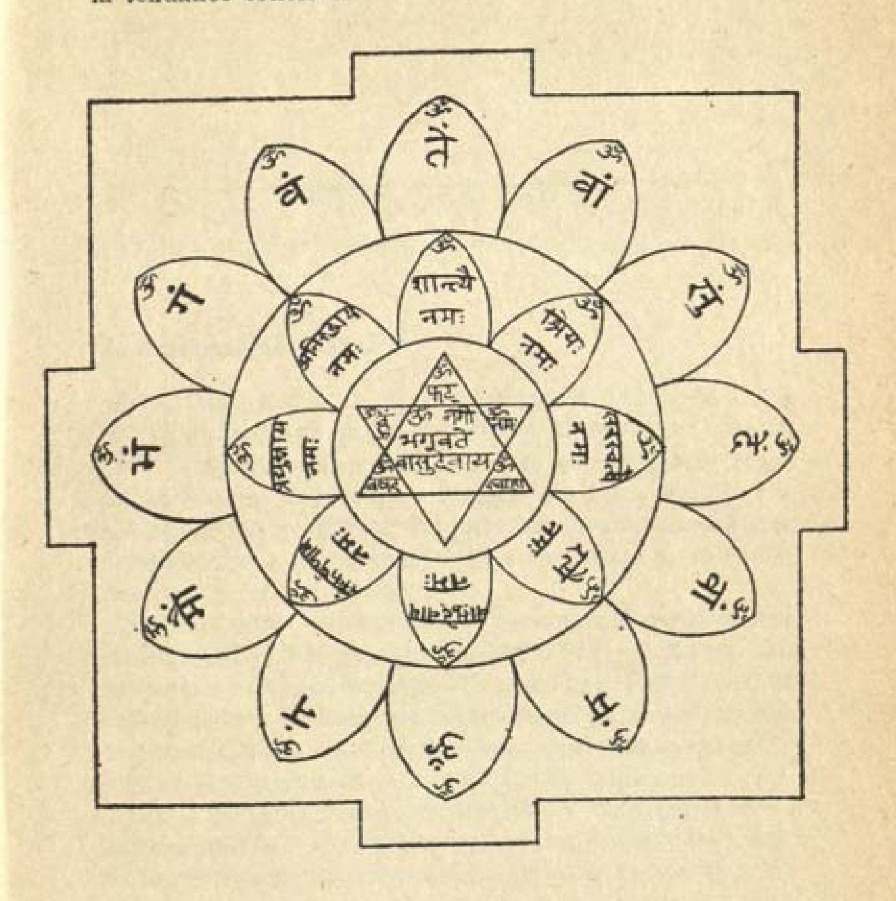
LE GANAPATI YANTRA

Le Ga*n*apati-yantra indique l'identité du macrocosme et du microcosme.



LE VISHNU YANTRA

Le Vis*hn*u yantra exprime l'omniprésence de *sattva*, la tendance cohésive.



IV

LES IMAGES (MŪRTI)

Les images des dieux

La troisième façon de représenter les dieux est de le faire par des gestes (mudrâ-s). Il existe un nombre important de gestes symboliques employés dans les rites, dont le but est d'évoquer des êtres surnaturels. Beaucoup des gestes par lesquels les dieux peuvent être évoqués sont aussi employés dans l'art sacré de la danse pour suggérer leur présence.

Certains gestes indiquent les qualités qui caractérisent un être particulier dont l'image fera voir ces gestes. Les proportions qui ont une valeur symbolique jouent un rôle essentiel dans les images ainsi que dans l'architecture des temples. Il y a un canon différent pour chaque catégorie d'êtres. Ces canons sont donnés dans les traités d'art plastique. Les proportions des images et de l'architecture sacrées sont en rapport avec celles que forment les intervalles musicaux. C'est pourquoi les sons musicaux sont aussi en rapport avec les dieux. Les diagrammes, les gestes, les proportions et les attributs forment les éléments des images des dieux.

Le but de l'image est de représenter, par une combi-

naison de formes et de proportions, un aspect fondamental de l'univers et de la conscience qui préside à son mouvement. Ces aspects ne sont pas perceptibles pour nos sens. « L'idée du culte des images est de vénérer l'invisible à travers le visible. Nulle part les hommes n'adorent du bois, de la pierre ou du métal. C'est l'essence divine, immanente, donc toujours proche, qui est invoquée par le pouvoir des paroles et des rites et qui devient objet d'adoration dans une image. C'est à travers la notion du particulier que la conception du tout peut se former dans l'esprit. » (Karapâtrî, *Lingopâsanâ rahasya.*)

« Pour que l'homme puisse réaliser son destin spirituel, des formes sont imaginées pour symboliser l'Immensité qui réside dans toutes les qualités bien qu'elle soit elle-même au-delà de toute qualité, de toute compréhension, de toute forme. » (Un Tantra, cité dans *Lingopâsanâ rahasya.*)

L'image d'un dieu est donc une forme utilisée pour concentrer la pensée sur une abstraction. Cette image est appelée une matérialisation (mûrti). Ses attributs peuvent être groupés de diverses manières. Les images qui combinent le plus grand nombre de caractères essentiels représentent les principaux dieux. Celles qui n'envisagent que quelques attributs sont les images des dieux mineurs.

Les statues des dieux ont habituellement plusieurs bras et plusieurs têtes, des traits particuliers et une couronne. Chaque dieu a pour monture un animal qui est appelé son véhicule. Il porte aussi des accessoires et des attributs. Des images qui ne présentent que de légères différences dans la position des accessoires ou dans les gestes sont classifiées comme les divers aspects d'un même dieu.

La valeur d'une image réside dans sa forme plutôt que dans la matière dont elle est faite. Toutefois les images de certains dieux doivent de préférence être faites dans une matière donnée (de l'or, de l'argent, du bronze, de la

pierre, etc.). Les images sont parfois classées d'après la substance dont elles sont faites.

« Les images sont de huit sortes, étant faites de pierre, de bois, de métal, de terre cuite, et de pierres précieuses. Elles peuvent aussi être peintes ou être seulement mentales. » (*Bhâgavata Purâna*, 11, 28, 12.)

L'adoration des idoles

Si loin que nous remontions dans l'histoire de la pensée indienne, nous trouvons l'emploi raisonné d'idoles servant à représenter des abstractions. Toute l'iconographie hindoue est basée sur un code de symboles qui expriment les affinités réelles qui existent entre les formes et les idées. Les idoles des dieux sont une application d'équivalences symboliques comme c'est aussi le cas pour les diagrammes magiques et pour l'écriture. Le code de symboles qu'emploient les hindous semble venir de temps extrêmement anciens. Son origine se perd dans les âges lointains de l'humanité préhistorique.

Lorsque nous trouvons parmi les peuples primitifs ou civilisés, des icônes, des idoles, des images étranges auxquelles une efficacité particulière ou des pouvoirs magiques sont attribués, nous pouvons d'ordinaire découvrir leur origine dans d'anciens cultes ou des récits symboliques dont le sens a été perdu.

Ceux qui croient pouvoir découvrir le sens et les implications des dieux hindous, dans des croyances primitives qu'ils reconstruisent arbitrairement, ne font pas justice à la logique, ni à l'usage systématique des attributs symboliques employés. Leurs efforts ne nous aident en rien à comprendre la signification des idoles et nous mènent à une conception erronée de l'histoire religieuse.

L'idée que les dieux hindous avec leurs membres nombreux, leurs formes en partie animales, sont des êtres

monstrueux, nés de la crainte ressentie par l'homme primitif devant le mystère de la nature ne pourrait jamais avoir été suggérée par des gens comprenant les langues et les symboles des hindous. Si certains dieux nous semblent avoir des traits surprenants ou monstrueux, c'est que nous n'en comprenons pas la signification. C'est seulement un besoin de symboles plus complexes, plus élaborés qui écarte l'art des images du simple anthropomorphisme. Les hindous savent généralement que les idoles sont des symboles et ils ne considèrent pas l'idole en soi comme une chose vivante ayant des pouvoirs magiques directs.

Des étrangers sont parfois surpris quand ils voient de magnifiques idoles modelées dans la glaise et décorées avec art et amour, vénérées avec un grand déploiement de cérémonies et de foi, jetées ensuite dans les étangs ou les rivières où elles se dissolvent peu à peu sans que personne s'intéresse à elles. C'est que l'idole n'est qu'un instrument qui n'a pas de valeur une fois qu'il a joué son rôle. Même les images de pierre ou de bronze vénérées dans les temples sont jetées et remplacées lorsqu'elles sont usées ou endommagées.

Les adeptes du yoga, experts dans une technique qui permet l'expérience directe des entités subtiles, n'ont pas besoin d'images ni de mythes. « Le yogin perçoit celui-qui-donne-la-paix dans son propre cœur. Les images sont faites pour les besoins des non-réalisés. » (*Jâbâla-darshana Upanishad*, 4, 59.) Toutefois « ceux qui n'ont pas atteint la réalisation divine ont besoin du secours des idoles. C'est pourquoi les idoles sont nécessaires. » (Chalâri, Commentaire du *Tantra-sâra-sangraha*.)

L'erreur des iconoclastes est de croire qu'une image mentale est moins une idole qu'une image matérielle. En réalité la forme extérieure de l'image est une aide pour comprendre sa valeur relative. C'est chez les iconoclastes

les plus violents que nous trouvons la conception de Dieu la plus matérielle, la plus enfantine, la plus anthropomorphique. Pour avoir un sens, l'opposition aux images devrait s'attaquer d'abord aux images mentales.

Lorsqu'une image ou l'histoire d'une incarnation ou d'un prophète ou de toute autre manifestation du divin en vient à être regardée comme une réalité matérielle, comme un fait historique, au lieu d'être comprise comme un symbole, elle a perdu la partie la plus importante de sa signification et est devenue en effet un objet d'idolâtrie et de superstition.

Depuis des temps très anciens, il a existé des groupements religieux qui se sont opposés à la représentation de principes abstraits sous la forme de dieux personnels, à l'utilisation d'images mentales ou matérielles des dieux car ils considéraient de telles pratiques comme inutiles ou dangereuses. De telles religions, comme celle des jaina-s par exemple, préfèrent vénérer des saints ou des sages comme les formes visibles à travers lesquelles nous pouvons atteindre la réalité transcendante. Le bouddhisme primitif suivit la même voie. Comme l'interdiction concernait principalement l'image mentale plutôt que de simples symboles de pierre, elle ne conduisit jamais à la suppression des images mais à une prédominance d'éléments esthétiques et à la vénération d'êtres humains dont les portraits remplacèrent les images plus imaginatives des êtres surnaturels. Les apparitions des dieux parmi les hommes ne sont pas des faits historiques, bien qu'elles puissent se localiser autour d'un personnage historique. Les manifestations du divin sont l'expression extérieure des lois cosmiques. Les caractéristiques de la divinité sont la permanence et l'universalité. Si une manifestation divine peut être concevable, elle doit avoir lieu partout, sans cesse et sur tous les plans, dans tous les aspects du monde physique ou subtil, dans tous les microcosmes

comme dans le macrocosme. Si un principe universel se manifeste dans une individualité vivante, ceci ne saurait être un simple accident historique. Dans chaque univers, pour chaque cycle principal ou secondaire, les mêmes « incarnations » se reproduisent de même que la même entité (Vyâsa) récrit les livres saints, âge après âge, même si elle se manifeste à travers des individus distincts, mais dont le caractère et les fonctions sont les mêmes. Vyâsa et tous les autres principes de la manifestation divine, existent aussi en nous-mêmes comme les éléments de la structure de notre être. Nous pouvons donc très bien envisager que cet aspect intérieur est le plus réel et que le mythe de Vyâsa et des *avatâra*-s historiques n'est qu'un symbole.

V

LES RITES

La vie envisagée comme un rite

DANS la conception hindoue de l'existence, il n'y a pas de séparation entre des activités sacrées et des activités profanes. La vie entière de l'homme est une participation à la symphonie cosmique. La vie est un sacerdoce. Il n'y a pas d'actions indifférentes. Tous nos gestes, tous nos actes ont des conséquences. Ils doivent donc être réglés pour se conformer au dessin harmonieux de l'Univers.

Il existe un rituel du bain, un rituel des repas, un rituel de l'amour, un rituel de la procréation. Il existe des rites du matin, de midi, du soir et de tous les points cruciaux des cycles des saisons, des années, de la vie. Il y a une manière rituelle de respirer, une manière rituelle de se vêtir, une manière rituelle d'étudier. Il y a des rites du feu, des rites de changement de condition humaine, des rites pour tous les événements de la vie. Toutes nos actions sont des formes de culte et doivent donc être accomplies avec calme, modération, ordre et précision. « Ayant par ses actes rendu un culte aux dieux, l'homme atteint la libération. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 18, 46.) En sanskrit il n'y a

pas de mot distinct pour l'action physique et l'action rituelle. Toute action est une forme de rite.

Les rites d'adoration

Les rites de la vie peuvent être l'instrument de toutes les réalisations, il existe toutefois d'autres formes de rites que nous pouvons appeler extérieurs, pour les différencier des rites vitaux ou intérieurs, et qui constituent des techniques particulières dont le but est de créer des contacts entre ce monde et d'autres mondes. Par ces rites, l'homme peut obtenir l'aide de divinités et d'autres êtres surnaturels qui le guident dans ses efforts vers un progrès spirituel ou matériel.

Il existe des relations d'harmonie entre les divers mondes et l'on peut, par l'action des rites, provoquer entre eux des résonances comme celles des instruments à cordes qui vibrent quand on fait résonner l'un d'entre eux sur des notes qui leur sont communes. Le rite est l'application de la science des correspondances subtiles. Sa valeur ne peut être appréciée en termes d'apparences matérielles, mais seulement par le résultat qu'il produit en éveillant des énergies intérieures ou extérieures.

A cause de la concordance qui existe entre le macrocosme et le microcosme, tous les rites ont un effet simultané sur les énergies qui gouvernent les fonctions du corps humain et celles qui gouvernent les fonctions du corps de l'Univers et que nous appelons des dieux. En dehors de leur effet propitiatoire sur les êtres subtils, les rites ont donc également un effet physique et psychologique. Ces deux fonctions du culte sont inséparables. Les rites sont un art magique, par lequel, à l'aide de sons, de formes, de rythmes, de gestes, de fleurs, de lumières, d'encens et d'offrandes, l'esprit de celui qui les pratique est emporté loin de ses préoccupations matérielles vers un monde divin

de beauté tandis que le dieu vénéré, lui aussi enchanté, est rapproché de l'homme. Les deux formes principales de rites sont les cultes individuels (pûjâ) et les sacrifices rituels (yajña).

La technique du culte

Bien que certaines formes d'illumination intérieure puissent permettre des contacts avec les états les plus élevés de l'être que nous appelons des dieux, par la seule force d'un désir intérieur, de tels contacts demeurent des expériences accidentelles qui ne peuvent être renouvelées à volonté et dont la nature exacte n'est pas contrôlable. Il n'y a aucune raison de ne pas utiliser la technique des rites qui facilite considérablement ces contacts.

Même les formes mentales de culte doivent suivre un ordre systématique, car l'homme, par son seul pouvoir mental, n'est pas capable d'atteindre le divin. Le pont des rites extérieurs ou mentaux est essentiel pour établir un contact et pour le maintenir.

Les mondes invisibles sont nombreux et variés. L'effet des rites n'est pas directement vérifiable, ils peuvent donc créer des contacts autres que ceux qui sont recherchés et avoir des résultats contraires à ceux qui sont désirables. Ils sont donc des instruments dangereux et seuls des techniciens compétents peuvent en altérer la forme. « Je suis le maître et le bénéficiaire de tous les rites, c'est pourquoi ceux qui ne connaissent pas ma nature subtile ne peuvent réussir. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 9, 23.)

Une légende fameuse est racontée dans le *Mahâbhârata :* « L'artisan céleste Tva*shtri* organisa un grand sacrifice pour obtenir d'avoir un fils qui détruirait Indra, le Roi-du-ciel. A cause d'une légère erreur dans l'accent tonique, les mots « *Indra shatruh* » qui voulaient dire « Indra l'ennemi » prirent le sens de « l'ennemi d'Indra » et ce fut V*ri*tra, le

fils du Sacrificateur, qui fut détruit. » (Voir également *Shatapatha Brâhmana*, 1, 6, 5, 1.)

Le lieu du culte

Le temple des hindous est l'Univers. C'est dans les forêts, sur les montagnes, au bord des rivières, à l'ombre de certains arbres ou dans la maison qu'ont lieu toutes les cérémonies quotidiennes, toutes les prières, toutes les méditations. « Les meilleurs emplacements sont les terres consacrées, la rive des fleuves, les cavernes, les lieux de pèlerinage, le sommet des montagnes, les confluents des rivières, les bois sacrés, les bocages solitaires, l'ombre de l'arbre de Bel, les vallées, les prairies où pousse la plante de Tulsi, les pâturages, les temples où Shiva est représenté sans son taureau, le pied des figuiers saints ou des arbres amalakî, les étables, les îles, les sanctuaires, les plages, sa propre maison ou la demeure d'un maître, les lieux qui portent à la méditation, les endroits solitaires où l'on n'est pas troublé par les animaux. » (*Gandharva Tantra*, 7.)

Il existe des constructions qui, par leur structure, créent une atmosphère favorable pour le culte des dieux. C'est pourquoi les traités d'architecture sacrée attachent une importance très grande aux proportions de la maison et des chapelles réservées aux rites, ainsi qu'aux proportions des temples. Toutefois les temples n'ont qu'une importance secondaire. Ils ne sont pas, comme dans d'autres religions, le lieu de réunion des fidèles, mais sont les demeures des dieux, des endroits où un aspect particulier du divin est honoré, vénéré par des prêtres qui sont ses serviteurs. Les hindous vont au temple comme ils vont rendre visite à un saint homme ou à un lieu de pèlerinage ou à un lettré renommé. Ils s'inclinent devant l'idole et lui offrent des fleurs et de l'encens. Mais si ces sanctuaires n'existaient pas, la vie religieuse et les rites hindous n'en seraient en

aucune manière affectés. Certaines classes d'hindous n'ont pas le droit d'entrer dans certaines parties du temple (de même que les femmes ne pénètrent pas près de l'autel durant les offices catholiques), mais ceci n'implique pas qu'ils n'accomplissent aucun rite ou n'ont pas de vie religieuse.

Les principaux éléments du culte individuel (pûjâ)

Les rites sont un art complexe et minutieux. Bien qu'il existe des rites collectifs, les rites sont le plus souvent des exercices individuels dans lesquels le fidèle, seul avec son dieu, dans une chapelle solitaire, accomplit des cérémonies avec l'aide de fleurs, d'encens, d'eau consacrée et d'offrandes, dans le but d'établir une relation harmonieuse avec le monde surnaturel qui est le prélude nécessaire de la concentration mentale. L'idole est traitée comme un invité d'honneur reçu dans la maison. L'adorateur joue tout un acte, qui peut durer des heures, dans lequel l'hôte est accueilli, ses pieds sont lavés, un trône lui est offert. Il est baigné, parfumé, vêtu de neuf. On lui offre des fleurs, de la nourriture, de l'eau à boire et des noix de bétel. On lui permet de se reposer, on lui offre des présents, puis on lui dit adieu. Chacun des éléments employés dans ce genre de culte a un sens symbolique sur lequel l'adorateur doit concentrer sa pensée.

Les rites que nous décrirons sont de forme tantrique et tout le monde peut les pratiquer. Les autres rites, différents dans leurs gestes symboliques, leurs paroles et les accessoires employés, sont par ailleurs similaires.

Les parties les plus importantes du culte sont : 1° la dédication et la purification des éléments (bhûta shuddhi) constituant le corps subtil et physique de l'adorateur. 2° La dédication des différentes parties du corps à des dieux particuliers avec l'aide des semences-verbales

(nyâsa). 3° Le contrôle du souffle (prânâyâma). 4° La concentration mentale (dhyâna). 5° L'adoration mentale. 6° La répétition de formules mentales.

La dédication du corps

La dédication au dieu du corps de l'adorateur est le prélude nécessaire au culte cérémoniel. L'adorateur purifie et consacre chaque partie de sa personne pour devenir digne de paraître devant un dieu. « Personne ne peut honorer un dieu s'il n'est pas lui-même devenu un dieu. La répétition de formules sacrées sans une dédication préalable des parties du corps aux différents esprits divins est démoniaque et inutile. Pour honorer un dieu, l'homme doit devenir l'âme de ce dieu par la dédication, le contrôle du souffle et la concentration jusqu'à ce que le dieu ait fait de son corps sa demeure. » *(Gandharva Tantra.)*

La purification

L'acte préliminaire de tout rite est la purification de l'adorateur et des accessoires du culte.

« 1° La purification de la personne de l'adorateur consiste en un bain. La purification des éléments subtils du corps (bhûta-suddhi) se fait par le contrôle du souffle et par la dédication des six principales parties du corps aux six dieux auxquels elles correspondent. Les autres dédications se font après.

« 2° La purification des lieux se fait en les nettoyant avec soin, en décorant le sol avec des dessins d'heureux présages tracés avec des poudres de cinq couleurs, en y plaçant un trône et un dais, en brûlant de l'encens, en allumant des lumières, en répandant des fleurs, en plaçant des guirlandes, etc. Tout ceci doit être fait par l'adorateur lui-même.

« 3° La purification des formules-mentales est faite en répétant les syllabes qui les composent à l'endroit puis à l'envers.

« 4° La purification des accessoires se fait en jetant des gouttes d'eau consacrée au moyen de semences-verbales, puis de la formule mentale *acérée* (le son « Phal ») et en faisant le geste-symbolique de la vache (dhenu-mudrâ).

« 5° La purification du dieu se fait en plaçant son image sur un autel, en évoquant sa présence au moyen de sa formule secrète et de la formule-de-vie (prâna mantra), puis en l'ornant de vêtements et de bijoux. Après quoi une offrande d'encens et de lumière doit lui être faite. » *(Kulârnava Tantra.)*

Pour détourner les obstacles

« L'adorateur doit saluer avec respect les dieux des portes. D'abord la porte Est, puis la porte Sud, la porte Ouest et la porte Nord. Il doit ensuite s'incliner devant le dieu choisi, présent sous la forme de son diagramme. » (*Nigama-kalpa-lâtâ*, 14.)

Si le sanctuaire n'a qu'une porte, les salutations aux trois autres dieux se font mentalement. « Il faut entrer avec le pied droit dans le lieu du culte. » (*Shivarcana Candrikâ.*) Toutefois on entre du pied gauche si les rites sont de la main gauche. « Pour éloigner les obstacles d'origine céleste, l'adorateur doit prendre le regard-des-dieux (regarder avec des yeux grand ouverts et qui ne clignent pas). Les obstacles du monde intermédiaire sont détournés avec l'aide d'aspersions d'eau consacrée au moyen de la formule acérée. Les obstacles terrestres sont détournés en tapant trois fois par terre avec le talon du pied droit. » *(Shâmbhavî Tantra.)*

La glorification des dieux

« De même que l'or n'est libéré de sa gangue que par le feu, et que c'est la chaleur qui lui donne son éclat, de même l'esprit humain, libéré des impuretés de l'action et du désir, par son amour pour moi, devient mon image lumineuse. L'esprit se purifie en écoutant et en répétant les hymnes sacrés qui chantent ma gloire. » (*Bhâgavata Purâna*, 11, 14, 25.)

La glorification d'un dieu est une chose différente de louanges dépourvues de sens. « Glorifier une chose consiste à prononcer son nom, à décrire sa forme, à proclamer ses hauts faits, à mentionner sa famille. » (*Brihad-devatâ*, 1, 6.) « Nous ne connaissons pas un être si nous ne connaissons pas ses mérites. Toute connaissance, toute science est une forme de louange. Le dictionnaire chante la gloire des mots. Les ouvrages scientifiques sont toujours une glorification. Tout ce qui est un objet de savoir est, en tant que tel, un aspect divin et est glorifié dans les textes qui en parlent. » *(Devatâ tattva.)*

La méditation

La méditation est de deux sortes : formelle ou subtile. Dans la forme subtile elle se fait sur le corps verbal, c'est-à-dire la formule-mentale du dieu. Dans la méditation formelle elle se fait sur une image qui a des pieds, des mains, etc... Le supra-sensible peut rarement être atteint par la pensée, c'est pourquoi il est préférable de se concentrer sur l'aspect formel. » *(Yâmala Tantra.)*

« L'adorateur doit commencer sa méditation en concentrant sa pensée sur toutes les parties du corps de sa divinité d'élection. Il peut ainsi réaliser un état de concentration tel que si sa méditation se continue sans que rien ne puisse la troubler de l'extérieur, le corps entier du dieu

choisi apparaîtra devant les yeux de son esprit comme une forme indivisible. De cette façon la méditation sur l'aspect formel du dieu devient peu à peu plus profonde et plus stable. » (*Principles of Tantras*, p. 134.)

Japa, la répétition de formules-mentales

« Le *japa* ou répétition d'un *mantra*, a été comparé à l'action de quelqu'un qui secoue un homme endormi pour le réveiller [1]. » Une fois que l'image intérieure du dieu élu s'est formée avec l'aide de la concentration, la semence-verbale doit être répétée tandis que l'esprit se retire de toute autre pensée... Le *japa* est de trois sortes : audible, articulé mais inaudible, et enfin mental... Lorsque la concentration par ce moyen devient totale, la conscience de l'adorateur est transférée au dieu représenté par sa formule-verbale et il cesse d'avoir une individualité distincte de celle du dieu. (Voir Baradâ Kantha Majumdar, *Principles of Tantra*, introd. p. 78.)

Les deux lèvres de l'adorateur sont identifiées aux deux principes mâle et femelle du monde, Shiva et Shakti. Le mouvement des lèvres est leur coït. Le son qui en sort est le point-limite (bindu), le sperme, le point duquel la manifestation commence. Le dieu engendré est donc d'une certaine façon une création, un fils de l'adorateur.

Les accessoires du culte

L'EAU

L'eau est employée à chaque degré du culte comme un instrument de purification, mais aussi comme l'élément qui est partout présent dans ce qui vit. Elle est donc un symbole d'omniprésence.

« L'eau offerte pour laver les pieds du dieu représente

1. Woodroffe, *Garland of letters*, p. 210.

la perception de l'existence-conscience-expérience présente dans toutes les formes et tous les noms. Le don de l'eau à boire symbolise la perception du principe-transcendant dont le monde subtil est pénétré.

« La perception du principe-de-la-perception est l'eau offerte pour se rincer la bouche.

« L'eau offerte pour baigner l'idole représente la perception de la conscience et de l'expérience (la joie) dont les trois tendances fondamentales sont pénétrées.

« Une forme de méditation dans laquelle la Déesse-du-plaisir (Kâmeshvarî) qui incarne la conscience est visualisée comme l'objet de toute pensée, est appelée la consécration de l'eau. » (Karapâtrî, *Shrî Bhagavatî tattva*, p. 192.)

LES ORNEMENTS

« Les divers ornements placés sur l'image symbolisent les attributs divins tels que d'être sans déguisement, de ne jamais décliner, d'ignorer l'anxiété, d'être immortel. » *(ibid.)*

LE PARFUM

« L'offrande de parfums représente la perception de la conscience partout présente dans l'élément terre dont le corps de l'adorateur est constitué. » *(ibid.)* Le sens de l'odorat est celui dont l'élément terre est la sphère.

LES FLEURS

« L'offrande de fleurs représente la perception de la conscience partout présente dans l'élément éther. » *(ibid.)*

L'ENCENS

« L'offrande d'encens représente la perception de la conscience partout présente dans l'élément air. » *(ibid.)*

LES LAMPES

« L'offrande de la lumière représente la perception de la conscience partout présente dans l'élément feu. » *(ibid.)*

LA NOURRITURE

« L'offrande de nourriture représente la perception du principe de l'immortalité. » *(ibid.)* C'est la nourriture qui assure la continuation de la vie.

LE RIZ

« L'offrande de riz représente la perception de l'existence-conscience-expérience présentes en toutes choses. » *(ibid.)*

LES LOUANGES

« L'offrande de louanges représente le retour des mots au principe du Verbe. » *(ibid.)*

LE BALANCEMENT DES LUMIÈRES

« Le balancement des lumières représente le rejet des objets de la pensée qui sont les aspects du monde inanimé. » *(ibid.)*

LES PROSTERNATIONS

« Les prosternations représentent la dissolution de toute pensée dans le principe universel. » *(ibid.)*

Les voies de la main droite et de la main gauche

Le panthéon avec tous ses dieux, tous ses mythes et son iconographie complexe ne représente pas des croyances qui s'opposent, mais illustre la voie de la réalisation humaine depuis ses formes les plus humbles jusqu'à ses formes les plus élevées. Il nous présente un tableau du progrès spirituel. Ses aspects extérieurs guident chacun selon sa force et son rythme vers le but idéal mais loin-

tain de la contemplation abstraite. Une fois que l'être vivant a réalisé ce but et atteint le degré de l'identification complète, il ne revient jamais dans le monde de l'existence individuelle. Il demeure dans l'état de *samâdhi*, d'identification, que connaît temporairement le yogin, duquel il ne s'éveille plus, bien que son corps puisse rester vivant pour un certain temps comme un automate inconscient.

Toutes les formes de la manifestation mènent à la divinité mais en passant par des voies distinctes. Ces voies peuvent être classifiées en trois catégories principales, la voie de l'immobilité ou du non-agir, la voie de la cohésion, et la voie de la désintégration.

La voie du non-agir rejette toute notion de bien et de mal, toute forme de religion ou d'irreligion. C'est la voie des yogi-s qui ont maîtrisé leur propre nature. « Renonçant à toute religion, prends refuge en moi seul. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 18, 66.)

Ensuite vient la voie de la cohésion, celle de la tendance, *sattva*, qui cherche à libérer l'homme des liens de la Nature, des chaînes de ses instincts. C'est la voie du vertueux, du pur, de l'ascète qui renonce à tout. On appelle cette voie, la voie de la main droite.

La voie qui correspond à la tendance désintégrante, à *tamas*, utilise le pouvoir de la Nature, les passions et les instincts de l'homme pour conquérir, avec leur aide, le monde des sens. Cette voie mène directement du plan physique au plan abstrait, parce que, comme nous l'avons vu, la tendance désintégrante se retrouve aux deux extrêmes du manifesté. Cette voie est celle du mystique et aussi la voie de la main gauche qui peut utiliser même l'ivresse et l'érotisme comme des moyens de réalisation spirituelle.

Les rites intérieurs ou extérieurs peuvent appartenir à la voie védique (la voie de la main droite) ou la voie

tantrique (la voie de la main gauche). « Mon culte est de trois sortes : védique, tantrique et mélangé. Un homme doit pratiquer celui des trois qu'il préfère. » (*Bhâgavata Purâna*, 11, 27, 7.)

« Le Seigneur-des-larmes a montré dans sa doctrine de la main gauche que l'avancement spirituel de l'homme est réalisé le plus sûrement au moyen des choses mêmes qui causent sa chute. » *(Kulârnava Tantra.)* Cette voie peut être dangereuse mais peut aussi donner des résultats aussi rapides qu'admirables. Selon les Tantra-s, les principales Écritures qui se rapportent à cette voie, c'est cette méthode seule qui peut donner des résultats dans les conditions difficiles de l'âge des conflits, le Kali-yuga, dans lequel nous nous trouvons. Il faut plusieurs vies d'un terrible ascétisme pour atteindre les pieds de la divinité par la voie de la main droite. Nous voyons donc le moraliste, le chaste, le puritain, se dessécher dans la pratique de vertus inutiles qui leur apportent, certes, une gloire toute humaine, mais dont le rythme de progrès spirituel est trop lent. Seule la passion lorsqu'elle est adroitement guidée, peut avoir raison de notre égoïsme, de notre vanité, de nos calculs sordides. Seule elle a assez d'impulsion pour arracher l'homme aux liens qui l'enchaînent, à ses intérêts, à ses croyances, à ses vertus, à sa réputation.

L'un des principes essentiels de la voie de la main gauche est d'assurer par ses pratiques en même temps les plaisirs du corps et la libération de l'âme. Ceci est possible par une identification du Moi individuel en état de jouissance avec l'Être-universel, la jouissance infinie. « C'est à travers la jouissance que l'on atteint la libération, car le plaisir, la joie physique est le moyen d'atteindre la demeure suprême. C'est pourquoi le sage qui désire conquérir doit avoir l'expérience de tous les plaisirs. » (*Kûlârnava Samhitâ*, 5, 219.) « La jouissance est la

perception de la forme dans ce qui est perceptible. C'est la réalisation de la qualité même qui fait qu'une chose est désirable ou indésirable. » *(Yogasûtra-bhâshya.)*

L'absorption de la nourriture et l'union sexuelle sont des actes sacrés qui ne peuvent en eux-mêmes être en rien condamnables. La notion d'impureté est fille d'une ignorance qui ayant perdu la vision du caractère rituel de certains actes prétend les rabaisser jusqu'à n'être que de simples fonctions physiques. C'est ainsi que l'homme-dieu perd son statut divin pour devenir l'homme-animal. C'est la fonction du « Héros » (Vîra), du surhomme, que de dégager ses instincts obscurcis par l'ignorance et de les harmoniser avec les lois divines qu'il doit apprendre à connaître et dont il doit aider le fonctionnement. Il n'est pas libre de disposer des moyens et des fins du corps où il réside comme s'il était sa seule propriété [1].

Lorsqu'elle utilise des éléments sexuels, la voie de la main gauche est habituellement liée au culte du principe féminin. Il existe toutefois d'autres formes de cette voie qui font partie des pratiques ésotériques des cultes de Ga*n*apati et de Skanda. Dans ses plus hautes formes, la voie de la main gauche est liée au culte de Shiva envisagé comme le principe destructif et procréateur. La voie de la main droite est au contraire habituellement une forme du culte de Vi*shn*u, qui personnifie la tendance cohésive.

Dans le culte de la main gauche on utilise cinq supports dont les noms sanskrits commencent tous par la lettre M. Ils sont donc appelés les cinq M. Ce sont les intoxicants (madhya), la viande (mâmsa), le poisson (matsya), le geste (mudrâ) [2] et la copulation (maithuna). Ces supports représentent des choses diverses selon les stades du développement intérieur. Dans la plus haute pratique du

1. Baradâ Kantha Majumdar, *Principles of Tantra*-s, Introd. p. 133.
2. *Matsya* et *mudrâ* sont, dans certaines sectes tantriques, remplacés par les excréments (mala) et l'urine (mûtra).

yoga ils deviennent : « Boire la liqueur qui s'écoule du centre des mille pétales au sommet de la tête; tuer les bêtes qui sont la luxure, la colère, l'envie et l'erreur; cuire le poisson du mensonge, de la calomnie, de l'envie; faire les gestes de l'espoir, du désir, du détachement; et jouir des êtres charmants rencontrés lorsque la conscience remonte le long de l'épine dorsale. Ces cinq actions conduisent l'homme à la perfection intérieure. » (Karapâtrî.)

VI

LE CULTE DES DIEUX

Le but de l'adoration des dieux

Aucun code de rituel ou de religion ne peut être valable pour tous les hommes. Chacun doit vénérer le dieu qui représente le degré d'abstraction le plus proche de lui, l'être divin qu'il peut comprendre et qui peut lui être secourable. Il ne peut y avoir pour l'homme aucun avantage à s'efforcer d'entrer en contact avec des aspects trop éloignés du divin en négligeant ceux qui sont à sa portée. Les abstractions qu'il n'est pas capable de comprendre sont hors de l'atteinte de l'homme, les efforts faits pour les atteindre sont aussi inutiles que ceux que l'on ferait pour monter un escalier sans en vouloir utiliser les marches.

Notre vénération va aux principes les plus élevés, mais à travers la hiérarchie de tous les degrés de leur manifestation. Il n'existe pas de raccourci et nous ne pouvons entrer en contact avec les aspects moins manifestés sans l'aide des aspects plus concrets. Nous ne pouvons entrer dans le sanctuaire sans passer à travers les structures qui l'entourent.

Pour ceux qui croient à l'origine divine de la Création,

il ne peut rien exister dans l'Univers qui ne soit de nature divine, qui ne soit pas fait de la substance divine. Quoi que nous adorions, quelle que soit la forme ou le but de notre vénération, cette vénération va aux dieux. Chaque fois que nous cherchons à réaliser l'aspect transcendant de n'importe quelle forme créée, ce que nous percevons est le reflet de la divinité, est pour nous une forme du divin et peut être vénérée comme telle.

Les dieux s'adaptent aux besoins de ceux qui les cherchent, alors qu'il est impossible à l'homme de s'adapter aux façons d'être des divinités. La bonne volonté avec laquelle les dieux se mettent à la portée des hommes est partout mise en évidence.

« Lorsque l'un de mes fidèles désire avec toute sa foi me vénérer sous une forme particulière, je prends aussitôt cette forme. » (*Bhagavad-Gîtâ*, 7, 11.) « Je prends pour les accueillir la forme sous laquelle ils me vénèrent. » (*ibid.*, 4, 11.) « Quelle que soit la forme sous laquelle ils aiment te concevoir, cette forme tu la prends dans ta bonté. » (*Bhâgavata Purâna*, 3, 9, 11.) « Il devient ce que l'on vénère. » (*Mudgala Upanishad*, 3, 3.)

Tout objet, toute créature vivante, toute action, toute qualité, peuvent être pris comme l'image de la divinité et vénérés comme telle. Les sages qui ont réalisé le divin s'inclinent devant toutes les choses en les appelant des dieux.

« Le Tout-Puissant réside dans toute individualité vivante. C'est pourquoi [le sage] s'incline devant un cheval, un esclave, une vache ou un âne. » (*Yâjñavalkya Upanishad*, 7.)

« Dans la parole, il est le pouvoir de protection.

Dans le souffle inspiré et expiré, il est le pouvoir de prendre et de donner.

Dans les mains, il est le pouvoir d'agir.

Dans les pieds, le pouvoir de se mouvoir.

Dans l'anus, le pouvoir de se débarrasser.
Dans le monde des éléments, il est la pluie et le pouvoir d'étancher la soif.
Dans la foudre, il est la force, dans le bétail, la richesse.
Il est la lumière des étoiles.
Dans le sperme, il est le pouvoir d'engendrer.
Dans le sexe, le pouvoir de jouir.
Comme l'éther, il est en toutes choses
et là où il réside on doit le vénérer. »

(*Taittirîya Upanishad*, 3, 10.)

Dans le *Vishnu-Purâna*, les dieux invoquent Vishnu comme l'Être-cosmique qui est tout entier présent dans chaque aspect du monde.

« *Tu es toutes choses, la terre, l'eau, le feu, l'air et l'espace*
le monde subtil, la nature de tout,
et la Personne que rien ne peut atteindre,
le Soi de tous les êtres.

« *De l'Être-immense jusqu'au brin d'herbe,*
tout ce qui existe est ton corps visible ou invisible
divisé par l'espace et le temps.
Nous t'adorons en Brahmâ, l'Être-immense
la forme première qui, sur un lotus,
jaillit de ton nombril et a façonné l'Univers.

« *Nous qui sommes les dieux nous te vénérons en nous-mêmes*
nous le Roi-du-ciel, le Soleil, le Seigneur-des-larmes
l'Être-immanent, les dieux jumeaux
des travaux de la terre, le Roi-des-vents, la Lune,
nous sommes tous les formes de ton être et tu es notre Moi.

« *Nous t'adorons dans tes formes mauvaises*
perfides et ignorantes des démons,
enivrés par le vice et craignant la sagesse.

« Nous t'adorons dans les génies, dont l'esprit est obtus
et rebelle au savoir, dont les facultés endormies
ne savent convoiter que les objets des mots.

« O Personne suprême! nous t'adorons dans tes formes terribles
et maléfiques qui errent dans la nuit.

« Dispensateur de récompenses! Nous t'adorons
dans la loi éternelle par quoi tu distribues
aux hommes vertueux qui ont gagné le ciel
le fruit béni des actions méritoires.

« Nous t'adorons dans les êtres parfaits
qui ne sont que tes formes de joie.
Libres de tous contacts, ils entrent dans les choses
et peuvent se mouvoir partout où il leur plaît.
Toi qui efface la douleur! Nous t'adorons dans les reptiles
envieux et cruels, dont les langues fourchues ignorent la pitié.
Être-immanent! Nous t'adorons sous l'aspect de la
[connaissance
dans le cœur apaisé des Voyants sans défauts
qui ignorent le mal.
Toi qui es établi dans le lotus du cœur, nous t'adorons,
sous la forme du Temps qui, à la fin des âges
dévore tous les êtres sans que nul lui échappe.
Nous te vénérons sous l'aspect du Seigneur-des-larmes
qui danse à l'heure de la destruction
ayant dévoré les dieux et les hommes.
O Bienfaiteur! Nous t'adorons dans les formes humaines
liées par vingt et une incapacités
qui sont soumises aux puissances obscures.
Nous t'adorons dans l'ordre végétal
qui fait vivre le monde, et de ses six espèces
rend possibles les sacrifices.
O Soi de l'Univers! Nous t'adorons dans la matière

de laquelle sont nés les hommes et les bêtes,
les dieux et les vivants, l'éther et tous les éléments,
le son et les qualités de tous ordres.
Soi transcendant! Nous adorons en toi la cause ultime,
cause des causes, forme première et sans égale
au-delà de l'intelligence, hors d'atteinte de la nature.
Tout-Puissant! Nous te vénérons dans cette forme
que le Voyant est seul à percevoir et dans laquelle
il n'existe ni blanc ni quelque autre couleur,
ni longueur ni d'autre dimension,
ni densité, ni d'autre qualité,
et qui s'étend plus pure que la pureté
au-delà de la sphère du monde connaissable.

« Nous t'adorons! car tu n'es jamais né, et demeure à jamais,
indestructible. Hors de toi n'est que le néant.
Tu es présent partout dans nos corps et dans toutes choses.
Tu es la nature intrinsèque de tout ce qui peut exister.

« Nous nous prosternons devant toi, resplendissant,
semence de tout ce qui existe, omniprésent.
Tu demeures immuable, hors d'atteinte, ignorant la souillure.
L'Être suprême est ton noyau, l'Univers est ta forme.
Tu es l'Être éternel qui jamais ne naquit. »

(*Vishnu Purâna*, 3, 17, 14, 34.)

La concentration mentale sur une forme quelconque du manifesté mène à la vision du principe qui est au-delà de cette forme. L'attraction physique ou mentale que nous ressentons envers un objet quelconque, quelle qu'en soit la nature, facilite les premiers stades de la concentration. C'est pourquoi les objets de nos désirs, de nos amours sont les meilleures images sur lesquelles on peut s'exercer à la concentration de l'esprit. Commentant l'aphorisme de Patañjali : « En méditant sur un objet quelconque

qui plaît à l'homme », Vyâsa dit : « Quelle que soit la chose qui plaît à un homme, c'est là-dessus qu'il doit se concentrer. Si l'esprit s'habitue à se fixer sur cet objet, il peut ensuite se fixer sur un autre. »

Pour la plupart des êtres dans les premiers stages de leur développement spirituel, c'est seulement les choses qui exercent un puissant attrait physique qui ont le pouvoir de détourner l'esprit de ses agitations mécaniques, de ses préoccupations quotidiennes. C'est pourquoi les emblèmes sexuels sont des instruments utiles de libération mentale. Dans les religions modernes ils sont souvent remplacés par des fétiches qui ont la même valeur mais transposée.

Bien que tous les aspects de la création puissent constituer un objet de culte, il existe dans chaque ordre de choses, des formes, des espèces, des fonctions, des individus, qui sont les points particuliers où le divin semble plus accessible. Certaines plantes, certains animaux, certains aspects de la terre, certaines étoiles ou constellations, incarnent par leur nature des qualités particulières qui ont qu'ils sont considérés comme ayant un caractère sacré. Tels sont par exemple, la plante de *tulasi*, ou le figuier sacré (ashvattha), les rivières, les montagnes, les vaches, les éléphants, mais aussi le prêtre, le roi, le maître, le père, etc., qui peuvent être honorés comme des êtres divins et faire l'objet d'un culte tout comme Indra, Shiva ou Vi*shn*u.

Les différentes formes de culte

« Le culte des dieux est de trois sortes : le culte quotidien, le culte rendu dans des occasions spéciales et celui dont le but est d'obtenir des faveurs particulières. » *(Rudra yâmala Tantra.)*

Le culte quotidien ainsi que les rites recommandés

pour certains jours de l'année doivent être observés par tous. Ils constituent le devoir religieux de l'homme, sa participation à la vie cosmique et à ses cycles.

« Un homme doit avoir un dieu d'élection mais il doit aussi honorer les dieux du foyer, le dieu du village ainsi que les génies protecteurs et les génies appelés serpents, dans les occasions prescrites. » *(Devatâ tattva.)*

Par ailleurs, les rites accomplis pour obtenir des grâces particulières n'ont rien d'obligatoire et sont observés seulement par ceux qui en sentent le besoin. Toutefois, si nous utilisons le culte comme l'instrument d'un gain matériel ou spirituel, il est très important de savoir quelle sorte de dieu nous voulons nous rendre favorable et quels sont les moyens d'y arriver. Le dieu vénéré et la technique rituelle sont très différents si notre but est d'obtenir un résultat, d'acquérir une qualité ou d'atteindre un degré particulier d'accomplissement humain ou spirituel. Lorsque le saint prie pour obtenir d'être libéré des entraves de l'existence, le voleur pour réussir dans son entreprise, et le soldat pour arriver à tuer son ennemi, même s'ils adressent leur prière au même nom, l'aspect divin qui peut y donner suite est à un différent niveau d'être, est un dieu différent.

Lorsque nous invoquons un principe abstrait dans l'espoir de sauver notre vie ou de gagner une guerre, notre prière est mal adressée; car une abstraction n'a rien à voir avec les formes et les intérêts du monde manifesté. Elle ne peut répondre à des prières, encore moins favoriser des suppliants. Seuls les dieux mineurs, les êtres subtils qui font partie de la vie intérieure des choses peuvent coopérer avec l'homme en de telles matières. C'est donc ces esprits que l'on doit approcher à l'aide des rites qui conviennent. Par ailleurs, un génie des forêts n'aura aucune capacité pour aider l'homme dans des sphères de réalisation transcendante.

L'homme devient ce qu'il vénère. Son désir est la forme essentielle de son devenir. Dans la *Bhagavad-Gîtâ* (9, 25), *Krishna*, l'incarnation de l'amour, explique : « Ceux qui vénèrent les dieux deviennent des dieux. Ceux qui honorent les ancêtres deviennent des ancêtres. Ceux qui adorent les éléments deviennent maîtres des éléments, et ceux qui me vénèrent M'obtiennent. »

Le *Bhâgavata Purâna* donne une liste des dieux auxquels un culte doit être rendu si l'on veut obtenir des résultats particuliers.

« Celui qui désire l'illumination du savoir doit vénérer l'Immensité.

« Celui qui cherche les plaisirs des sens doit vénérer le Roi-du-ciel, Indra.

« Celui qui désire une descendance doit vénérer le Progéniteur.

« Celui qui désire la chance doit vénérer le Pouvoir-d'illusion.

« Celui qui désire l'intelligence doit adorer le Soleil.

« Celui qui désire la richesse vénère les Sphères-des-éléments (Vasu-s).

« Celui qui désire la force virile vénère les divinités de la vie, les Rudra-s.

« Celui qui désire de la nourriture vénère Aditi, la Mère-des-dieux.

« Celui qui désire une place dans le ciel vénère tous les dieux.

« Celui qui désire un royaume vénère les Principes-universels (Visve-deva-s).

« Celui qui désire la puissance vénère les Moyens-d'accomplissement (Sâdhya-s).

« Celui qui désire une longue vie vénère les Médecins-des-dieux, les Ashvin-s.

« Celui qui désire la vigueur vénère la Terre (Ilâ).

« Celui qui cherche la stabilité vénère les Mères-du-monde.

« Celui qui désire la beauté vénère les Musiciens-célestes (les Gandharva-s).

« Celui qui désire une femme vénère la nymphe Urvashî.

« Celui qui désire dominer vénère le Souverain-suprême (Parame*shth*in).

« Celui qui désire la gloire vénère le Sacrifice (Yajña).

« Celui qui désire un trésor vénère Varu*n*a, le Souverain-des-eaux.

« Celui qui désire le savoir vénère Shiva, le Seigneur-du-sommeil.

« Celui qui cherche la paix matrimoniale vénère Umâ, l'épouse de Shiva.

« Celui qui désire accomplir son devoir vénère l'Hymne-souverain (c'est-à-dire Vi*shn*u).

« Celui qui désire une descendance nombreuse vénère les Ancêtres (Pit*ri*-s).

« Celui qui désire la force vénère les divinités des Vents (Marut-s).

« Celui qui désire un trône vénère Manu, le Législateur.

« Celui qui désire des pouvoirs magiques vénère Nir*ri*ti, la Sorcière.

« Celui qui désire la luxure vénère l'Oblation (Soma).

« Celui qui veut se libérer du désir vénère la Personne-cosmique, Puru*sh*a.

« Qu'un homme soit déjà réalisé ou qu'il cherche à l'être, ou qu'il soit encore sous l'emprise des attachements, il doit avec une dévotion profonde vénérer la Personne-suprême. » (*Bhâgavata Purâna*. 2e part. 3, 1, 10.)

Le culte des idoles

Un culte peut être de différentes sortes. Il peut être mental ou extérieur, collectif ou individuel. Il peut commencer par une contemplation abstraite et se terminer par une cérémonie extérieure ou le contraire. Le culte

extérieur du yogin est seulement la préparation à la contemplation intérieure. « Le stade le plus élevé est celui dans lequel l'Immense présence est perçue dans toutes choses. Le stade intermédiaire est celui de la méditation. Le stade inférieur est celui des hymnes et de la prière. Plus bas encore est le culte extérieur. » *(Mahânirvâna Tantra.)*

« Le culte de l'initié est de deux sortes : extérieur et intérieur. Le culte exclusivement intérieur est recommandé à ceux-là seuls qui ont renoncé au monde. Les cultes intérieur et extérieur sont tous les deux nécessaires pour les autres hommes. » (*Tantra Samhitâ*, p. 27.)

« L'adoration d'images de pierre, de métal, de pierres précieuses ou de terre cuite, conduit l'être vers de nouvelles vies. C'est pourquoi l'homme qui désire renoncer au cycle des vies, doit adorer le divin dans son propre cœur et craindre les formes extérieures du culte afin de ne pas renaître à nouveau. » (*Shilpa Shâstra*, p. 27.)

Dans le stade final de la réalisation, le yogin ne perçoit rien d'autre que l'Immense présence emplissant toutes les formes apparentes. A ce stade, les rites extérieurs n'existent plus. Toutes les fonctions physiques et mentales sont devenues rituelles, c'est-à-dire ont cessé d'avoir un but autre que de soutenir le contact entre le yogin et l'objet de sa contemplation. Lorsque la vie elle-même devient un obstacle, un vestige attardé d'une existence déjà finie, le yogin a cessé, en pratique, d'être un être humain.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITÉS

I. Textes Sanskrits

a) *Vedique.*

Aitareya Âranyaka, édité par A. B. Keith, Oxford, 1909.
Aitareya Brâhmanâ, édition d'Anandâshrama, 2 vol., 1931.
Atharva Veda, Sanâtanadharma Yantrâlaya, édition de Muradabad, 1931.
Atharva Veda Sûkta (Atharva Veda).
Devî Sûkta (Voir l'appendice de l'édition de Madras du Devîmahâtmya).
Gopatha Brâhmana, Calcutta.
Kapishtala Katha Samhitâ, édité par Dr. Raghuvir, Lahore.
Kâthaka Samhitâ, édité par S. D. Satvalekar, Aundh, 1943.
Purusha Sûkta (Rig Veda).
Rig Veda Samhitâ, édité par S. D. Satvalekar, Aundh, 1940.
Shatapatha Brâhmana, édité par Dr. A. Weber, Berlin, 1855.
Taittirîya Âranyaka, Mysore, 1902.
Taittirîya Brâhmana, édition d'Ânandâshrama, 3 vol., 1938.
Taittitîya Samhitâ (Krishna Yajur Veda), édition d'Ânandâshrama, 6 vol., 1948.
Vâjasaneya Samhitâ (Shukla Yajur Veda), édité par Dr. A. Weber, Berlin, 1852.

b) *Upanishad-s.*

Advaya-târaka Upanishad, Yoga Upanishad-s with the commentary of Upanishad Brahmayogin, Adyar, 1920.
Aitareya Upanishad, Ten Major Upanishad-s with the commentary of Upanishad Brahmayogin, 2 vol., Adyar, 1936; Major Upanishad-s published with the commen-

tary of Shankarâcârya, Gîtâ Press, Gorakhpur, 4 vol., 1945.

Avyakta Upanishad, Vaishnava Upanishad-s with the commentary of Upanishad Brahmayogin, Adyar, 1923.

Bhasmajâbâla Upanishad, Shaiva Upanishad-s with the commentary of Upanishad Brahmayogin, Adyar, 1925.

Bhuvaneshvarî Upanishad, ms.

Brihad-âranyaka Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936 Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.

Chândogya Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.

Devî Upanishad, Skâkta Upanishad-s, with the commentary of Upanishad Brahmayogin, Adyar, 1925.

Ganapati Upanishad, Shaiva Upanishad-s, Adyar, 1925.

Garuda Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.

Gopâla Pûrva Tâpinî Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.

Gopâla Uttara Tâpinî Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.

Ishopanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.

Ishopanishad, with Kaulâcârya Satyânanda's commentary, edited by Arthur Avalon, 2nd édition, Ganesh & Co., Madras, 1952.

Jâbâladarshana Upanishad (ou Darshana Upanishad), Yoga Upanishad-s, Adyar, 1920.

Jaiminîya Upanishad Brâhmana, D. A. V. Collège, Lahore, 1921.

Kaivalya Upanishad, Shaiva Upanishad-s, Adyar, 1925.

Kali-santarana Upanishad, Vaishava Upanishad-s, Adyar, 1923.

Kalyâna, Upanishad anka, (Kaivalya, Nîlarudra, Devî, Ganapati Upanishad-s), Gîtâ Press, Gorakhpur, 1945.

Katha Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.

Kena Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.

Krishna Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.

Mahâ-nârâyana Upanishad, édité par Col. Jacob, Bombay Sanskrit Series, 35, 1888.

Mândûkya Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.

Maitrâyanî Upanishad, Sâmânya Vedânta Upanishad-s

with the commentary of Upanishad Brahmayogin, Adyar, 1921.
Maitrî Upanishad, Adrien Maisonneuve, Paris, 1952.
Mudgala Upanishad, Sâmânya Vedanta Upanishad-s, Adyar, 1921.
Mundaka Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.
Nârâyana Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.
Nîlarudra Upanishad, Unpublished Upanishad-s, Adyar, 1933.
Nrisimha Pûrva Tâpinî Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.
Nrisimha Uttara Tâpinî Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.
Prashna Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.
Râma Pûrva Tâpinî Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.
Shvetâshvatara Upanishad, Shaiva Upanishad-s, Adyar, 1925; Upanishad Anka, Kalyâna, Gîtâ Press, Gorakhpur.
Taittirîya Upanishad, Ten Major Upanishad-s, Adyar, 1936; Major Upanishad-s, Gîtâ Press, 1945.
Târa Sâra Upanishad, Vaishnava Upanishad-s, Adyar, 1923.
Tripura Tâpinî Upanishad, Shakta Upanishad-s, Adyar, 1925.
Yâjñavalkya Upanishad, Samnyâsa Upanishad-s with the commentary of Upanishad Brahmayogin, Adyar, 1929.

c) *Purâna*-s.

Agni Purâna, édition d'Ânandâshrama, 1900.
Bhâgavata Purâna (Shrîmad Bhâgavata), avec un commentaire en Hindi, Mathura, 1940.
Bhavishya Purâna, Venkateshvara Press, Bombay.
Brâhmanda Purâna, Venkateshvara Press, Bombay.
Brahma Purâna, édition d'Ânandâsrama.
Brahma-vaivarta Purâna, édition d'Anandâshrama, 2 vol., 1935.
Devî Bhâgavata, Vavilla Râmasvâmî Shâstri & Sons, 1930 (édition Telugu).
Devî Bhâgavata *tîkâ*, *ibid.*
Devî Purâna, Bombay, sans date.
Garuda Purâna, avec le commentaire Hindi de Prahlada Das, Benares, sans date.
Kâlikâ Purâna, Venkateshvara Press, Bombay, 1908.

Kalki Purâna, Calcutta, 1890.
Kûrma Purâna, Venkateshvara Press, Bombay, 1927.
Linga Purâna, avec le commentaire Shiva Toshinî, Venkateshvara Press, Bombay, 1925.
Lomasha Samhitâ (Padma Purâna).
Mârkandeya Purâna, avec une traduction Hindie, Mathura, 1941.
Matsya Purâna, Venkateshvara Press, Bombay, 1934.
Mudgala Purâna, Ganapati Lalji & Sons, Poona.
Nârada Purâna, avec une traduction Hindie, Moradabad, 1940.
Narasimha Purâna, Bombay, 1911.
Padma Purâna, Lucknow.
Saura Purâna, édition d'Anandâshrama, 1924.
Shiva Purâna, avec une traduction Hindie, 2 vol., Mathura, 1940.
Skanda Purâna, avec un commentaire, 16 vol., Navala Kishore Press, Lucknow, 1913.
Sûta Samhitâ (du Skanda Purâna).
Vâmana Purâna, Venkateshvara Press, Bombay, 1903.
Varâha Purâna, Venkateshvara Press, Bombay.
Vâyu Purâna, édition d'Anandashrama, 1905.
Vishnu Purâna, avec traduction Hindie, Gorakhpur, 1940.
Vishnu Dharmottara Purâna, Venkateshvara Press, Bombay, 1913.

d) *Epics.*

Adbhuta Râmâyana, Gîtâ Press, Gorakhpur.
Bhagavad-Gîtâ, avec le commentaire de Shankarâcârya, Gîtâ Press, Gorakhpur.
Harivamsha, Citrashâlâ Press, Poona.
Mahâbhârata, Bhandarkar Institute, Poona.
Mahâbhârata, édition de Kumbakonam.
Mahâbhârata, édition du Svâdhyâya Mandala, Aundh, 1926.
Râma-carita Mânasa de Tulsî Dâs, édition de Vijayânanda Tripâthî, Leader Press, Allahabad, 1940.
Vâlmîki Râmâyana, Sasti Pustaka Mâlâ, Benares, 1936.

e) *Tantra and Agama.*

(Les Tantra-s et les Agama-s sont dans la plupart des cas cités d'après des manuscrits.)

Agastya Samhitâ.

Ahirbudhnya Samhitâ, Adyar, 1916.
Bagalâmukhî Tantra, Shâkta Pramoda, p. 307, Venkateshvara Press, Bombay, 1951.
Bhairavî Tantra, Shâkta Pramoda, p. 253.
Bhuvaneshvarî Tantra, Shâkta Pramoda, p. 197.
Chinnamastâ Tantra, Shâkta Pramoda, p. 225.
Dattâtreya Tantra Samhitâ, Venkateshvara Press, Bombay, 1951.
Dhûmâvatî Tantra, Shakta Pramoda, p. 281.
Gandharva Tantra, Kashmir, 1934.
Kâmakalâ Vilâsa (édité par Arthur Avalon) Luzac & Co., 1922.
Kamalâ Tantra, Shâkta Pramoda, p. 355.
Kulârnava Samhitâ, Luzac & Co. (Tantrik Texts vol. IV).
Kulârnava Tantra, Luzac & Co. (Tantrik Texts vol. V).
Mahânirvâna Tantra (édité par Arthur Avalon, avec traduction), Ganesh & Co., 1927.
Mahâsundarî Tantra.
Nârada Pâñcarâtra, Venkateshvara Press, Bombay, 1905.
Nigama Kalpalatâ.
Pârameshvara Samhitâ, Shrirangam, 1953.
Pingala Tantra.
Rudra Yâmala Tantra, Calcutta, 1937.
Shâkta Pramoda, Venkateshvara Press, Bombay, 1951.
Shakti Sangama Tantra, 4 vol., Baroda, 1932.
Shâmbhavî Tantra.
Sâtvata Tantra, Chowkhâmbâ Sanskrit Series, Benares, 1939.
Shodashî Tantra.
Tantra Samhitâ.
Tantra Sâra, Chowkhâmbâ Sanskrit Series, Benares.
Tantra Sâra Sangraha de Madhvâcârya, avec le commentaire de Chalâri.
Tantra Tattva Prakâsha.
Târâ Tantra, Shâkta Pramoda, p. 123.
Uddisha Tantra, Mathura, sans date.
Vaikhânasâgama de Marîci.
Varadâ Tantra.
Vishva Sâra Tantra.
Yâmala Tantra.

f) *Divers.*

Aparâdhakshamâpa*n*astotra de Shankarâcârya, Nir*n*ayasâgar Press, Bombay (voir B*r*ihatstotra-ratnâkara, vol. I), 1952.

Ashvatthastotra *(ibid.)*, vol. II.

Brâhma*n*a-sarvasva.

Brahma-sûtra-bhâs*h*ya de Shankarâcârya, 4 vol., Benares. 1930.

B*r*ihad-devatâ, Harvard Oriental Series, 1904.

B*r*ihad-devatâ (traduction Macdonell), Harvard Oriental Series, 1904.

B*r*ihat Kathâ-mañjarî, Nir*n*ayasâgar Press, Bombay, 1931,

B*r*ihat Parâshara Horâ, édition de Calcutta.

B*r*ihat-samhitâ, édition de Vijayanagar.

Devatâmûrti-prakara*n*a et Rûpa Ma*n*d*a*na, Calcutta, 1936.

Devî-mahâtmya, Madras, 1943.

Graha-Yâga-tattvam, ms.

Hara-carita-cintâma*n*i, Kashmir.

Hayashirs*h*apâñcarâtra.

Ja*t*âdhara.

Kathâ-sarit-sâgara, Nir*n*ayasâgar Press, Bombay, 1930.

Karma Locanam.

Karpûra-stava, Ganesh & Co., Madras.

Kâshîmukti-viveka de Sureshvara.

Kumâra-sambhava de Kâlidâsa, Nir*n*ayasâgar Press, Bombay.

Lalitâ Sahasranâma, with Bhâskarâcârya's commentary, Adyar, 1925.

Lalitâ Upâkhyâna (Brahmâ*n*d*a* Purâ*n*a), Venkateshvara Press, Bombay.

Mantra Mahâr*n*ava, Venkateshvara Press, Bombay, 1925.

Manu Sm*r*iti, avec le commentaire de Kullûka Bha*tt*a, Nirnayasâgar Press, Bombay, 1933.

Nandikeshvara Kâshikâ, Chidambaram (édition Grantha), 1888.

Nâ*t*ya Shâstra, avec le commentaire d'Abhinava Gupta, Baroda, 1926.

Nirukta, Nir*n*ayasâgar Press, Bombay.

Pu*n*yâhavâcanam (du Dânakha*n*da de Hemadri, édition de Calcutta).

Raghuvamsha de Kâlidâsa, Nir*n*ayasâgar Press, Bombay.

Shabda Kalpadruma, de Raja Radhakanta Deva, 5 vol., 1892.
Shabdârtha Cintâmani, Agra, 1865.
Shaiva-siddhânta-sâra.
Sankhya-sâra de Vijñânabhikshu, édition de Calcutta.
Sarvânukramani, par A. A. Macdonell.
Shilpa Shâstra, Lahore, 1928.
Shiva Mahimna Stotra, Ganesh & Co., Madras, 1953.
Shivârcana Candrikâ.
Shivârcana Siddhânta.
Unâdi-sûtra-s de Pânini, Université de Madras, 4 vol., 1933-39.
Vaiyâkarana-manjûshâ, Chowhâmbâ Sanskrit Series, Benares.
Vishnu Sahasranâma-bhâshya de Shankaracârya, Gîtâ Press, 1934.
Yantra-cintâmani, Venkateshvara Press, Bombay, 1930.
Yoga-sûtra-s de Patañjali et Yoga-sûtra-bhâshya de Vyâsa, Sacres Books of the Hindus, 1926.

II. Ouvrages non-sanskrits

a) *Ouvrages modernes.*

Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology.*
Dikshitar, V. R. R., Purâna Index, 3 vol., Madras University.
Dumezil, George, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.
Fausboll, V., Indian Mythology in outline according to the Mahâbhârata, London, Luzac & Co., 1903.
Gopinâtha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, 4 vol., Madras, 1914.
Karapâtrî Svâmî, *Ganapati Rahasya*, dans Shrî Bhagavat tattva (en Hindi), Benares, 1941.
Râma-dâsa Gaud, *Hindutva* (en Hindi), Benares, 1939.
Renou, Louis, et Jean Filliozat, *L'Inde Classique*, 2 vol., Imprimerie Nationale, Paris, 1951-53.
Woodroffe Sir John.
Greatness of Shiva, Ganesh & Co., Madras 1953.
Mahâ Mâyâ, Ganesh & Co., 1929.
Principles of Tantra, with Introduction by Baradâ Kantha Majumdar, Luzac & Co., 1916.
Shakti and Shâkta, Luzac & Co., 1929.

The Garland of Letters, Luzac & Co., 1922.
The Serpent Power, Ganesh & Co., 1931.
Wave of Bliss, Ganesh & Co., Madras, 1954.
Yogatrayânanda.
Shiva-râtri, Calcutta, 1910 (en Hindi).
Shri Râmâvatâra kathâ, Calcutta, 1911 (en Hindi).
Kalyâna, Shakti Anka, Gîtâ Press, Goralhpur, 1934.
Kalyâna, Shiva Anka, Gîtâ Press, Gorakhpur.
Kalyâna, Upanishad Anka, Gîtâ Press, Gorakhpur.
Kalyâna, Vishnu Anka, Gîtâ, Press, Gorakhpur.

b) *Articles*.

Agravâla, Vâsudeva, *Shiva svarûpa*, Kalyâna, Shiva Anka, p. 492 (en Hindi).
Devarâja Vidyâ Vâcaspati, *Tantra mén Yantra aur Mantra*, Kalyâna, Shakti Anka, p. 387 (en Hindi).
Giridhara Sharmâ Caturvedi,
Pashupati evam Prajâpati, Kalyâna, Shiva Anka, p. 41 (en Hindi).
Shiva Mahimâ, Kalyâna, Veda Anka, p. 40 (en Hindi).
Shiva Mahimâ, Kalyâna, Shiva Anka (en Hindi).
Gopinâtha Kavirâja, *Linga Rahasya*, Kalyâna, Shiva Anka, p. 476 (en Hindi).
Hîrânanda Shastri, *Târâ Rahasya*, Kalyâna, Shakti Anka, p. 224 (en Hindi).
Karapâtri Svâmî (Svâmî Hariharânanda Sarasvatî),
Ahamartha aur Âtmâ, Siddhânta, vol. II, 1941-42 (en Hindi).
Bhagavân Krishna aur unke parivâra, Siddhânta, vol., V, 1944-45 (en Hindi).
Lingopâsanâ Rahasya, Siddhânta, vol. II, 1941-42 (en Hindi).
Shri Bhagavati Tattva, Siddhânta, vol., V, 1944-45 (en Hindi).
Shri Shiva Tattva, Sanmârga, 1946 (en Hindi).
Shri Shiva Tattva, Siddhânta, vol. II, 1942 (en Hindi).
Shri Vishnu Tattva, Siddhânta, vol. V, 1944-45 (en Hindi).
Motilâl Shârmâ Gaud, *Veda-kâ svarûpa vicâra*, Kalyâna, 1937 (en Hindi).
Râma Candra Shankara Takki, *Parâ aur aparâ Shakti* (en Hindi), Kalyâna, Shakti Anka, p. 477.

Râmacandra Sharma, B., some aspects of the Vedic Gandharva and Apsara-s, Poona Orientalist, p. 65.
Shankara Tîrtha, Svâmî, *Bhagavân Hiranyagarbha*, Siddhânta, vol. III (en Hindi).
Vijayânanda Tripâ*th*î, *Devatâ Tattva* (en Hindi) Sanmârga, vol. III, p. 682.
Woodroffe, Sir John, Sh*a*d*adhva* (en Hindi), Kalyâ*n*a, Shakti Anka, p. 583.

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre III

L'ÊTRE COSMIQUE

Deuxième Partie

LES DIEUX DES VEDA-S

Chapitre Premier

LE SACRIFICE COSMIQUE

Chapitre II

LES TRENTE-TROIS DIEUX

Chapitre III

LES SPHÈRES ET LEURS DIEUX

CHAPITRE IV

LES DIEUX DES SPHÈRES DE L'ESPACE

CHAPITRE V

LES PRINCIPES-SOUVERAINS (ADITYA-S)

CHAPITRE VI

AUTRES DIEUX

CHAPITRE VII

DIEUX ET ANTI-DIEUX

TROISIÈME PARTIE

LA TRINITÉ

CHAPITRE PREMIER

VI*SH*N*U*, L'IMMANENT

CHAPITRE II

L'IMAGE DE VI*SH*N*U*

Chapitre III

LES AVATARA-S OU INCARNATIONS DE VISHNU

Chapitre IV

LES INCARNATIONS MINEURES DE VISHNU

Chapitre V

SHIVA, LE SEIGNEUR-DU-SOMMEIL

CHAPITRE VI

LES FORMES DE RUDRA-SHIVA

CHAPITRE VII

L'IMAGE DE SHIVA

Chapitre VIII

LE LINGA OU PHALLUS

Chapitre IX

BRAHMA, L'ÊTRE-IMMENSE

Quatrième Partie

SHAKTI, L'ÉNERGIE DIVINE, LA DÉESSE

Chapitre Premier

SHAKTI, L'ÉNERGIE OMNIPRÉSENTE

Chapitre II

LES ÉPOUSES DES TROIS DIEUX

Chapitre III

LES DIX OBJETS DE LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE (MAHA-VIDYA-S)

CHAPITRE IV

QUELQUES AUTRES ASPECTS DE LA DÉESSE

Cinquième Partie

LES DIEUX SECONDAIRES

Chapitre Premier

LES FILS DE SHIVA

Chapitre II

DIEUX MINEURS ET GÉNIES

CHAPITRE III

AUTRES DIEUX

Sixième Partie

LES REPRÉSENTATIONS ET LE CULTE DES DIEUX

Chapitre Premier

LES REPRÉSENTATIONS DES DIEUX

Chapitre II

LES FORMULES MENTALES (MANTRA-S)

Chapitre III

LES DIAGRAMMES SYMBOLIQUES

Chapitre IV

LES IMAGES (MURTI)

CHAPITRE V

LES RITES

CHAPITRE VI

LE CULTE DES DIEUX

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
1re JUIN 1960 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
FIRMIN-DIDOT AU MESNIL-
SUR-L'ESTRÉE (EURE)

Dépôt légal 2e trimestre 1960. — 7189


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
New Delhi
LIBRARY

